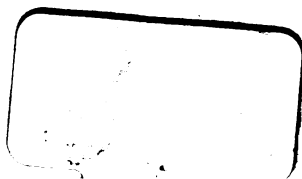
S. J. WARREN



DE JAINA'S



OVER DE

Godsdienstige en Wijsgeerige begrippen

DER

JAINA'S.

OVER DE

GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE BEGRIPPEN

DER

JAINA'S.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE WIJSBEGEERTE EN LETTEREN,

AAN DE HOOGESCHOOL TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

MR. J. T. BUIJS,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP ZATERDAG 12 JUNI 1875, 's NAMIDDAGS TE ÉÉN UUR,

DOOR

SYBRANDUS JOHANNES WARREN,

GEBOREN TE DOKKUM.

ZWOLLE,
W. E. J. TJEENK WILLINK.
1875.

Aan mijne Moeder.

INLEIDING.

§ 1. De Jaina's, zegt Wilson aan 't slot van zijn Essay on the religious Sect of the Jains, vormen eene groote en door hun rijkdom en invloed zeer belangrijke afdeeling der bevolking van Britsch-Indië. Men vindt ze in Calcutta, Murshidabad en Benares; in Behar, in Meyvar, Malva, Guzerate en in den Dekkhan. Hun naam dragen zij als volgelingen van den Jina, welk woord één der vele epitheta is, gegeven aan die heilige stervelingen, welke door de kracht van zelfbedwang en askese zich boven de goden verhieven en den menschen het ware pad der verlossing aanwezen, zoodat de Deva's van 't Brahmaansche Pantheon eene ondergeschikte plaats hebben gekregen. Dit, zoowel als het niet erkennen van de onfeilbaarheid der Veda's, stempelt de Jaina's tegenover de Brahmanen tot ketters, *pāshaṇḍa's*, evenals de Bauddha's, de volgelingen van Buddha, van wie zij in de Skrt. litteratuur gewoonlijk niet worden onderscheiden, [1]) wegens de groote overeenkomst in namen, leeringen en gebruiken. Deze overeenkomst is inderdaad zóó groot, dat er niet aan kan worden getwijfeld of de oorsprong

[1]) Vgl. b. v. Colebrooke Essays II 346 en 197.

van beide sekten is dezelfde. Colebrooke, die ook in deze zaak de baanbreker is geweest, beweert, gelijk op zijn voetspoor Stevenson, dat aan de Jaina-sekte de prioriteit toekomt vóór de Bauddha's. Hij houdt Gautama Buddha, den stichter van 't Buddhisme, voor denzelfden persoon als Indrabhūti Gautama, den leerling van Mahāvīra, den 24en Jina. Prof. A. Weber daarentegen houdt het er voor dat de Jaina's eene sekte zijn, die zich van 't orthodoxe Buddhisme heeft afgescheiden.

Anderen, zooals Wilson en Lassen, laten de Jainaleer uit het Buddhisme ontstaan in de eerste eeuwen onzer jaartelling, Benfey zelfs in de 10e eeuw na Chr. Dit laatste gevoelen wordt onmiddellijk weerlegd door eene onwraakbare getuigenis.

De astronoom Varāhamihira, gestorven 587 n. Chr., beschrijft in hoofdstuk 58 zijner Bṛhat-Saṁhitā verschillende godenbeelden. Na de Brahmaansche godenbeelden te hebben beschreven geeft hij in vs. 44 eene beschrijving van een Buddhabeeld en laat dan in vs. 45 volgen: *ājānulambabāhuḥ çrīvatsāṅkaḥ praçāntamūrtiçca / digvāsās taruṇo rūpavāṁçca karyo 'rhatām devaḥ //* d. i. „de deva der Arhats (*Jineçvara*) is voor te stellen als naakt, jong, schoon, van een kalm voorkomen, met tot aan de knieën reikende armen; zijn borst is gemerkt met het çrīvatsateeken." [1]) 60,19 noemt Varāhamihira de namen van de priesters der verschillende goden en noemt, wéér ná die van Buddha, die der Jina's, de naakte monnikken. Zij bestonden dus zeker geruimen tijd vóór Varāhamihira, daar ze in zijn dagen belangrijk genoeg waren om met de andere sekten te worden vermeld. Zoo berigt ook de Chineesche Buddhist Houen Thsang, die in 't begin der 7e eeuw Indië bereisde, dat in zijn tijd Vaiçālī (thans Besarh volgens Cunningham)

---

[1]) Zie de Engelsche vertaling der Bṛhat-S., door Prof. Kern, in Journal Roy. Asiat. Society of Great Britain and Ireland; New Series, Vol VI, part 2, pag. 328. Of bl. 260 van de bij Trübner afzonderlijk uitgegevene vertaling.

vol allerlei ketters was: „ceux qui vont nus (les Nirgrantha's)," zegt hij volgens Stan. Julien 3.384, „ont une foule énorme de partisans." Met deze Nirgrantha's worden volgens Prof. A. Weber (Bhag. 249) [1]) Jaina's bedoeld en van die opinie is ook Dr. Burnell in the Indian Antiquary (aangehaald door Prof. Cowell in een noot op Colebr. Ess. I 405). Utpala in zijn kommentaar op Varāhamihira's Bṛhat-S. citeert, bij gelegenheid eener aanhaling uit Āryabhaṭa, een vers, waarin het woord *jina* in de beteekenis van 24 voorkomt. Indien dit vers van Āryabhaṭa ware, die geboren is in 476 n. Chr., zou het aantal gecanoniseerde heiligen omstreeks 500 n. Chr. reeds zóó zijn vastgesteld als het later is gebleven, wat regt zou geven te veronderstellen dat de sekte reeds eenigen tijd had bestaan; doch het vers is niet uit Āryabhaṭa's werk ontleend en hetzij van Utpala zelven afkomstig of door dezen sterrekundige, die in de 10e eeuw leefde, uit eenen commentaar op het Āryabhaṭīya geput. Hoe het ook zij, de getuigenis van Varāhamihira is voldoende om het bestaan der Jaina-sekte in de eerste eeuwen na Chr. vast te stellen. Door de latere Brahmaansche commentatoren van den Vedānta, Sānkhya enz. worden de Jaina's aangehaald en bestreden, zooals te zijner plaatse zal worden vermeld.

§ 2. De voornaamste bronnen voor de kennis der Jainaleer zijn vooralsnog, behalve 2 Essays van Colebrooke en een van Wilson, die beide Jainawerken hebben gebruikt, een overzigt der Jaina-filosofie, door Sāyana-Mādhava Ācārya; het Kalpasūtra; het Çatruñjayamāhātmya, en een fragment der Bhagavatī. Van minder gewigt zijn de Sūryaprajñapti; het Anuyogadvārasūtra, en Hemacandra's Abhidhāna-cintāmaṇi. Hiervan zijn de 2 laatsten benevens het overzigt in den Sarvadarçana-

---

[1]) Vgl. in 't vervolg § 7.

sangraha door Sāyana-Mādhava van vrij jongen datum; Mādhava leefde in de 14e eeuw, Hemacandra in de 12e; terwijl het Anuyogadvārasūtra een Jainisch werk is van nog later tijd. [1]) Het Kalpasūtra is eene beschrijving van het leven en de leeringen van Vardhamāna of Mahāvīra, den laatsten der 24 Jina's. Het werk is vertaald in 1848 door Stevenson en de inhoud er van was reeds door Colebrooke zakelijk meegedeeld in zijn tweede Essay on the Jains. [2]) De taal er van is het Ardhamāgadhī, de gewone taal der godsdienstige Jainische werken. Volgens eene opgave aan 't slot is het geschreven door Bhadrabāhusvāmin, 980 jaar na Mahāvīra's dood. De kommentaar voegt er bij: „onder koning Dhruvasena."

Het Çatruñjayamāhātmyam is een lofdicht, in barbaarsch Saṁskrit, op den berg Çatruñjaya, een heilige plaats der Jaina's op 't schiereiland Guzerate. Het gedicht bevat vele belangrijke mededeelingen en is door Prof. Weber gedeeltelijk uitgegeven. [3]).

Als auteur maakt zich bekend in 't begin van 't eerste en aan 't slot van 't laatste, 14e hoofdstuk, Dhaneçvara. Bijna 't gansche werk is in den mond gelegd van Mahāvīra, die de geheele mythologie der Jaina's meedeelt en, na het leven en sterven van zijn voorganger Pārçvanātha te hebben verhaald, profeteert wat er na zijn eigen dood zal gebeuren. Deze profetiën zijn van groot gewigt omdat zij eenige datums geven; wel wordt haar gezag verzwakt door dat ze zich uitstrekken tot na den dood van den schrijver, [4]) wat aan 't gezag van

---

[1]) A. Weber „Ueber ein Fragment der Bhagavatī." bl. 371.

[2]) Al wat ik uit 't Kalpasūtra meedeel ontleen ik aan Colebrooke en Weber, daar het werk zelf uitverkocht is en ik het ook van elders niet heb kunnen magtig worden.

[3]) A. Weber, das Çatruñjaya Māhātmyam 1858.

[4]) Uit de vermelding der Mudgala's, d. i. Mongolen, blijkt dat althans de laatste redactie van 't werk na 1500 te stellen is.

't gansche werk juist geen kracht bijzet, maar het schijnt toch dat de gegevene jaartallen op eene oudere betrouwbare overlevering steunen. In hoofdstuk XIV, vers 101, voorspelt de Vīra, na zijn eigen dood te hebben vermeld: *asmannirvāṇato varshais tribhiḥ sārdhāshṭamāsikaiḥ / dharmaviplāvakaḥ Çakra Pañcamāro bhavishyati* d. i. „3 jaar en 7½ maand na mijn Nirvāṇa zal de Pañcamāra er zijn, die over 't (ware) geloof ongeluk brengen zal."

Pañcamāra, welk woord in dit 14e hoofdstuk nog een paar maal voorkomt, is niet, zooals Lassen (Ind. Alt. IV 761) meent, de eigennaam van een leerling van Mahāvīra, [1]) maar beteekent de 5e spaak, *ara*, van het rad des tijds, welke volgens Hemacandra (131) *Duḥshamā* (de ongelukkige) heet en dus met regt *dharmaviplāvaka* kan worden bijgenaamd. Daarop volgt: *Tataḥ çataiç caturbhiḥ shaṭshashṭibhir vatsarair dinaiḥ pañcacatvāriṁçatāpi Vikramārko* ..... *asmatsaṁvatsaraṁ luptvā svaṁ tam āvishkarishyati*, d. i. „466 jaar en 45 dagen daarna (d. i. na de Pañcamāra of na 't Nirvāṇa) zal Vikramārka (Vikramāditya) mijne jaartelling afschaffen en zijne eigene invoeren." Hiermee kan niets anders zijn bedoeld dan de aera van Vikramāditya, zooals Prof. Kern heeft aangetoond, [2]) en daar alle bekende bronnen van vóór 1000 n. Chr. Vikramāditya onmiddellijk na de Çāka aera stellen, [3]) zoo moet men ook hier aannemen dat 't Nirvāṇa van Mahāvīra door de overlevering gesteld wordt 470 (of 466) jaar vóór de Çāka aera, dus in 't jaar 392 (of 388) v. Chr.

In vers 283 van h. XIV staat te lezen hoe de wijze Dhaneçvara den beheerscher van Valabhī, Çilāditya (verbastering

---

[1]) Reeds door Weber opgemerkt.

[2]) In „Over eenige tijdstippen der Indische geschiedenis" 1873.

[3]) Vgl. Prof. Kern, Preface Bṛhat-Saṁhitā, p. 4, vqq.

van Çilāditya), zal onderwijzen in de reinigende leer der Jina's, hoe hij door dezen vorst de Bauddha's zal doen verdrijven en talrijke tempels zal laten oprigten. Daarop volgt: *Saptasaptatim abdānām atikramya catuḥçatīm Vikramārkāc Chilādityo bhavitā dharmavṛddhikṛt* d. i. „477 jaar na Vikramārka zal Çilāditya, de begunstiger van 't ware geloof, leven." Çilāditya is dus koning van Valabhī in 't jaar 555 n. Chr. Deze zelfde [1]) Çilāditya wordt nog vermeld in eene inscriptie der Valabhī-koningen en door den Chinees Houen Thsang, die ook meldt dat hij 50 jaren regeerde, dus van 555 tot 605; onder zijne regeering werd het Çatruñjayamāhātmya vervaardigd. Onder diezelfde regeering valt ook de zamenstelling van 't Kalpasūtra, 980 jaar na Mahāvīra, 588 n. Chr. Wat de kommentaar er bij voegt: „onder koning Dhruvasena," is dus onjuist. Als schrijver van 't Kalpasūtra noemt zich, zooals reeds gezegd is, Çrī Bhadrabāhusvāmin.

§ 3. De bovengenoemde Sūryaprajñapti [2]) is een Skṛt. kommentaar van Malayagiri op een astronomisch leerboek der Jaina-sekte. Het wordt door Hamilton (bij Wilson I 281) [3]) genoemd onder de 45 of 84 Siddhānta's der Çvetāmbara-sekte (even als het Kalpasūtra) onder den naam Sūrapaṇṇatti. De kommentaar van Malayagiri haalt den tekst slechts bij gedeelten aan, en beperkt zich gewoonlijk tot de eerste woorden van elke afdeeling. Op fol. 1ª vermeldt Malayagiri dat Çrībhadrabāhusūri, op fol. 166 Bhadrabāhusvāmin genoemd, een kommentaar heeft geschreven op de Sūryaprajñapti, welke

---

[1]) De identiteit wordt aangetoond door Prof. Kern in de bovenaangehaalde verhandeling.

[2]) Medegedeeld door Prof. A. Weber in Indische Studiën 10, 2.

[3]) Dat de door Hamilton meegedeelde lijst niet in orde is, zooals Wilson zegt, blijkt ook daaruit, dat Mahāvīra, wiens leven 't onderwerp van 't Kalpasūtra is, volgens de overlevering geen Çvetāmbara was.

echter in zijn tijd, d. i. in 't jaar 1772 der Vīratijdrekening, dus ± 1380 n. Chr., verloren was gegaan.

Misschien is deze Bhadrabāhusvāmin dezelfde als de auteur van 't Kalpasūtra; in dat geval mogen wij aannemen dat de Sūrapaññatti eenigen tijd ouder is dan de 6e eeuw na Chr.

Uit Hemacandra's woordenboek 243 is bekend dat de Jaina's 11 of 12 heilige boeken, *aṅga's*, bezitten, wier namen hij noemt. Het vijfde in die opsomming is de *Bhagavatī Aṅga.* Wilson heeft dezen *aṅga* gebruikt en noemt hem I, 281. 286. Een fragment hiervan, ongeveer $\frac{1}{6}$, is door Weber deels vertaald, deels toegelicht, deels in zijn geheel meegedeeld. [1]) Aan 't slot wordt als vervaardiger genoemd de laatste Jina zelf en wordt gezegd dat het handschrift geschreven is in 't laatste regeeringsjaar van keizer Akbar.

Als één der heilige boeken kan de Bhagavatī op hoogen ouderdom aanspraak maken, al zijn de *aṅga*'s niet de oudste werken der Jaina's, daar ze nog 14 *pūrva's* hebben, zoo genoemd, omdat ze vóór de *Aṅga's* door de *Gaṇadhara's* (de leerlingen vaa Mahāvīra) zijn opgesteld. De Bhagavatī is geschreven in Ardhamāgadhī, evenals 't Kalpasūtra en de Sūrapaññatti. Het Kalpasūtra ken ik slechts uit het beknopte overzigt, door Colebrooke gegeven. Daar dit werk jonger is dan de Sūryaprajñapti en de vormen van het Māgadhī in de Sūryaprajñapti, zooals Weber zegt, [2]) meer afgesleten zijn dan die der Bhagavatī, schijnt dit laatste werk als 't oudste der ons bekende Jainawerken te moeten worden beschouwd. De inhoud er van bestaat in een mengelmoes van onzamenhangende filosofische, godsdienstige, legendarische mededeelin-

---

[1]) Het is het reeds boven genoemde werk »Ueber ein Fragment der Bhagavatī enz. von A. Weber. 2 Th. 1866—67.

[2]) Ind. Stud. X 2. 254.

gen. Ten opzigte van zijn echtheid en authenticiteit geldt hetzelfde wat Prof. Kern zegt [1]) van de Buddhistische gewijde letterkunde. Dat Mahāvīra zelf niet de auteur is bewijst de taal. Men behoeft slechts de inscripties van Açoka in te zien om zich te overtuigen dat het Māgadhī van zijn tijd, ongeveer 250 v. Chr., een veel ouder vorm heeft dan de taal der Bhagavatī. Het Māgadhī der inscripties onderscheidt zich vooral doordat het de *r* vervangt door *l*, in den eersten naamval der mannelijke woorden en in den 2en naamval enkelvoud op *as*, *e* heeft in plaats van *o*, en van de sisklanken slechts *s* gebruikt. In dit laatste komt het niet overeen met de door de grammatici Vararuci en Hemacandra opgegevene regels, volgens welke *ç* de eenige sisklank is van 't Māgadhī, maar wel met het Ardhamāgadhī, dat slechts *s* heeft, en ook in verreweg de meeste gevallen *as* in *e* heeft veranderd, maar toch ook dikwijls in *i*, *o*, *u*, of *ā*. [2]) Daarentegen vindt men in de Bhagavatī hoogst zelden, misschien in 6 woorden, *r* in *l* veranderd, waardoor het dus verschilt zoowel van 't Māgadhī van Açoka, als van den regel der grammatici, die den overgang van *r* in *l* als regel opgeven. Zoo is de *l* voor *r* in sommige woorden algemeen Prākṛt, b. v. in *calaṇo*, voet, *daliddo*, arm, en eenige andere.

Dat het Ardhamagadhī in een later tijdperk is gesproken, blijkt vooral daaruit dat het tusschen 2 vokalen vele consonanten uitstoot, verzacht of vervangt door eene *y*, slechts zelden door eene *h*. Dit laatste komt ook meermalen voor in

---

[1]) In „Over de jaartelling der Zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist." bl. 20, 21.

[2]) De taal van den Digambara in Rāmakṛṣhṇa's tooneelstuk Prabodhacandrodaya, p. 46 vgg. komt ten opzichte van 't gebruik der *e*, *l* en *s* overeen met Açoka's Māgadhī. Ten rechte dus noemt de eene commentator het „Māgadhī," en geheel verkeerd bestempelt de andere commentator het als een Paiçācī-dialect.

't Māgadhī van Açoka, zeer zelden in 't Pāli. In de Bhagavatī is de overgang van zulk een consonant in *y* bijna regel, hoewel één en 't zelfde woord ook wel in vier vormen voorkomt: men vindt b.v. *loke*, *loge*, *loe* en *loye*. Die verandering in *y* is bepaald een kenmerk van 't Ardhamāgadhī, dat anders in zijn eigenaardigheden met de overige Prākṛts overeenkomt. In enkele woorden heeft men den hiatus, ten gevolge der uitstooting van een medeklinker ontstaan, niet door eene *y*, maar door eene *v* vermeden. Voorbeelden van eene eufonische *h* zijn zeer zeldzaam. [1]) Misschien is zij aanwezig in het woord *havvam*, waarop ik later zal terugkomen.

§ 4. Het schijnt mij dan toe dat de Bhagavatī, zooals wij ze hebben, niet veel ouder zal zijn dan de Sūryaprajñapti. Wat haar inhoud betreft is zij authentiek: ze is, met de uitdrukking van Prof. Kern ten opzichte der Buddhistische letterkunde, dogmatisch echt en authentiek. De hoofdpunten der leer worden in haar beschreven, overeenkomstig met de mededeelingen van Mādhava, Colebrooke, Wilson enz., die grootendeels andere bronnen gebruikten.

Al wat Mahāvīra dus meedeelt, 't zij van filosofischen, 't zij van mythologischen of anderen aard, zoover het niet met de overige berigten in strijd is, houd ik voor echt Jainisch. Weinig vertrouwen schenk ik echter aan hare historische, of daarnaar zweemende, opgaven, welke Weber beschouwt als zoovele kenmerken van haar ouderdom. Daar hare taal een mengelmoes is van oude en jonge vormen, is het werk óf vervaardigd in het tijdperk dier jongste taalvormen, óf het is eene steeds voortgezette omwerking en voortzetting van een ouder aṅga. Dit laatste houd ik voor 't waarschijnlijkste, omdat de Bhagavatī zich zelve een paar maal citeert. Twee-

---

[1]) Weber Bhag. 411.

maal worden in éene der in de Bhag. voorkomende legendes, in die van Skandaka, „de 11 *anga's* genoemd: § 60..... *sāmātiyam-ādīyāi ekkārasa amgāim ahijjai* d. i. *sāmāyikādīny ekādaçāngāny adhīte*, d. i. „hij studeert de 11 *anga's*, den *sāmāyika* enz." en zoo ook in § 77. De Bhagavatī is de 5e *anga*, zooals Hemacandra en ook 't Anuyogadvārasūtram melden: hunne opnoeming der *anga's* begint met *ācāra*, wat synoniem is met *sāmāyika*; de 12e *anga* is eene afdeeling van den 11en. Deze zelfaanhaling is nog al bevreemdend, al zegt Weber Bh. bl. 281 hiervan: „wie dgl. in solchen aus mündlicher Schul-Ueberlieferung zusammengestellten Sammelwerken ja nicht weiter befremden kann," en er bijvoegt, dat het daarom onnoodig is, deze legende of alleen de §§ 60 en 77 voor „sekundäre Einfügung" te houden." Dat is ook onnoodig, maar dan is het gansche werk „sekundär eingefügt." Er zijn, zooals ik reeds heb gezegd, maar 2 dingen mogelijk: óf de geheele Bhagavatī is van een vrij jongen datum óf zij is een „Sammelwerk," bestaande uit overgewerkte, uitgewerkte en afgewerkte oudere stukken. In beide gevallen is elk bewijs, daaruit getrokken voor den ouderdom der Jainaleer, niet te vertrouwen. Het is ons thans ten minste niet mogelijk te onderscheiden wat in die overwerking oud, wat nieuw is. De taal zou het eenige kriterium zijn, zoo het vermoeden niet voor de hand lag dat het Ardhamāgadhī eene min of meer kunstmatige taal is, tot wier vorming gewoonlijk jongere, dikwijls oudere, vormen zijn gebruikt. [1]) Ik heb reeds de

---

[1]) Er zijn ontwijfelbaar echte oude vormen in bewaard gebleven. Opmerkelijk is het zoo zeldzaam elders voorkomende *tubbhe*, *tubbhehim*, dat met het Dhaulische *tuphe* d. i. *tupphe*, Skr. *yūyam* overeenkomt. Over 't algemeen vertoont het Pāli oudere vormen dan 't Ardhamāgadhī. Wanneer de Bhag. *savva* schrijft, terwijl in 't Pāli de dubbele *v* reeds in *bb* is overgegaan, gelijk in alle nieuwere Arisch-Indische landstalen, dan is de overeenstemming met het oudere Magadhisch van Açoka slechts

voornaamste overeenkomst- en verschilpunten met Açoka's Māgadhī opgenoemd, waaruit blijkt dat de naam Ardhamāgadhī, (d. i. gewestelijk Magadhisch) vrij gepast is. Vergeleken met de taal der *Sūryaprajñapti* schijnt de Bhagavatī ouder dan dit werk en dit schijnt mij ook het eenige zekere wat over haar ouderdom is te zeggen. De Sūryaprajñapti heeft b.v. *hi*, waar de Bhag. *khyā* heeft (niet *caksh* of *cakshā*, zooals Weber zegt [1]); zij heeft gewoonlijk *o*, in plaats van *e*, voor *as*, en gebruikt de meer afgesleten vormen der telwoorden, evenals de Bhag. in dit opzigt weer jonger vormen heeft dan Açoka's Māgadhī, dat b.v. *duvādasa* heeft, wat in de Bhag. *duvāla* is geworden. Zoo heeft de Sūry. b.v. *culasīi*(*sayam*), de Bhag. *culasīta* (*caturaçīti*); S. *chaṭṭhī*, [2]) Bh. *saṭṭhi* (*shashṭi*); S. *vāvattara* = 72. Daar de Bhag. dan in tijd nabij de Sūryapr. staat en deze ouder is dan de 6ᵉ eeuw na Chr., stel b.v. dat zij valt in de 4ᵉ eeuw, kan de Bh. niet dienen als een onwraakbaar getuige voor hetgeen ten tijde van Mahāvīra voorviel, aangenomen dat deze werkelijk, en in 400 v. Chr., heeft geleefd, en kunnen hare opgaven niet gebruikt worden om te bewijzen dat het Buddhisme ouder is dan de Jainasekte.

§ 5. Bij de groote overeenkomst tusschen de Bauddha's en Jaina's, die zoo treffend is dat men aan de beide stelsels noode een verschillenden oorsprong zou toeschrijven, rijst natuurlijk de vraag welk van beide het oudste is, welke sekte de moeder, welke de dochter is. Colebrooke was van oordeel [3]) dat de sekte der Jaina's ouder is dan 't Buddhisme. Ik laat zijne argumenten hier volgen. Hij identificeert Gautama Buddha

---

schijnbaar, en wel omdat in de Bhag., geheel volgens de hedendaagsche Indische gewoonte, de letter *b* vervangen is door het teeken voor de *v*.

[1]) Hierover later.

[2]) *vaṭṭhī* is schrijffout.

[3]) Col. Essays II. 276. On inscriptions at temples of the Jaina sect in South-Bihār.

met Mahāvīra's leerling, die in de Bhagavati in de gesprekken met Mahāvīra 't meest op den voorgrond treedt en gewoonlijk Gautama, soms Indrabhūti wordt genoemd. Niet alleen de naam, zegt hij, komt overeen, maar ook beider leeftijd en woonplaats. Volgens eene opgave, die Col. volgt, valt het Nirvāna van Gautama Buddha in 't jaar 543, en dat van Mahāvīra in ongeveer 600 v. Chr. [1]) De dood en apotheose, zegt C., van den laatsten Buddha, zoowel als die van den laatsten Jina en zijn oudsten leerling, vallen voor in Zuid-Behār. De taal der geschriften van beide sekten is, volgens C., bijna dezelfde en gelijkt volkomen op het Māgadhī van Zuid-Behār. De Buddha, die aan Gautama Buddha voorafging, was Kāçyapa, en Mahāvīra was volgens de traditie een Kāçyapa. C. neemt dan verder aan dat Pārçvanātha, de voorganger van Mahāvīra, de stichter is geweest der Jainasekte, die uitgebreid en bevestigd is door Mahāvīra en zijn leerling Sudharma; maar dat na Mahāvīra eene scheuring plaats greep, doordat zijn oudste leerling, Indrabhūti Gautama, door zijne volgelingen tot een heilige werd gemaakt en de stichter werd van 't Buddhisme.

Tot zoover Colebrooke. Weber [2]) voert tegen deze stelling aan, dat vooreerst de Jaina's zelven Gautama Indrabhūti niet identificeeren met Gautama Buddha, daar volgens de overlevering Indrabhūti een Brahmaan was, de Buddha Gautama daarentegen een Kshatriya. Ten tweede: Buddha wordt dikwijls Mahāvīra en Jina genoemd. Verder heet Vīra's vrouw Yaçodā evenals die van Buddha. Ten vierde heet zoowel de vader van Vīra als van Buddha zelven Siddhārtha. Indien men geneigd mogt zijn hieruit iets te besluiten, zou het zijn: vooreerst dat Indrabhūti en Buddha verschillende personen zijn,

---

[1]) Vgl. § 6.

[2]) Çatruñjayam. Inleiding.

ten tweede dat Mahāvīra dezelfde is als Buddha, en ten derde dat Vīra de zoon is van Buddha. Uit zulke tegenstrijdige opgaven is niets op te maken. De Jaina's loochenen gewoonlijk hunne verwantschap met het Buddhisme: Dhaneçvara b.v. geeft in 't Çatruñj. hoog op van den triomf door hem op de Buddhisten behaald en van hunne verdrijving uit Çīladitya's rijk. En toch heeft Prof. Kern [1]) door een treffend voorbeeld aangetoond dat zij de eenheid van geloof niet altoos verloochenen. De verdere argumenten van Weber om de prioriteit van 't Buddhisme vóór de Jainaleer te betoogen zijn de volgende. Onder de 11 leerlingen [2]) van Mahāvīra worden genoemd Mauryaputra en Metārya, bij Hemac. 31. De naam Mauryaputra is, zegt Weber in zijne inleiding op Çatruñjayamāh., eerst mogelijk sedert het begin der derde eeuw v. Chr. In eene aanteekening op bl. 440 Fragm. der Bhag., komt hij echter tot het besluit, dat „de aan den naam Moriyaputta vastgeknoopte chronologische conclusie op zijn minst onzeker is, daar Maurya waarschijnlijk eene appellative beteekenis heeft." „Op zijn minst onzeker" schijnt mij ook de conclusie vastgeknoopt aan den naam des 2[en] leerlings. Colebr. noemt hem Mevārya, wat Weber verkiest boven Metārya, terwijl hij zegt „Mevārya, welcher Name auf den Landstrich Mevār zurückgeht, für den eine solche Benennung in so früher Zeit schwerlich irgend denkbar ist." Deze redeneering zou voor mij eerder eene reden zijn om aan Metārya [3]) de voorkeur te geven. Maar noch deze 2 namen, noch de namen Kāçyapa en Gautama bewijzen iets. Gautama en Kāçyapa zijn beide gen-

---

[1]) In de boven, § 2, aangehaalde verhandeling; Bijvoegsel I.

[2]) De door Weber bestreden opgave van Colebr. (Ess. II 194) dat 9 der 11 leerlingen vóór Mahāvīra stierven, Indrabhūti en Sudharma hem overleefden, bevestigt het Mahāvīracaritra (Wilson I. 304).

[3]) Zooals Hemacandra heeft.

tilia; onder de leerlingen van Buddha was ook een Kāçyapa; Gautama schijnt verder geheel appellativum te zijn geworden en te beteekenen „een (geestelijke) zoon van Gotama" (den verdichten vader der Dialektiek) [1]) Colebr. zelve hecht dan ook weinig gewigt aan die bewijzen aan namen ontleend.

§ 6. Ongegrond schijnt mij hetgeen Prof. Weber tegen de overeenkomst der aera's van Buddha en Mahāvīra aanvoert. Ieder die het bovenaangehaalde werk van Prof. Kern over Açoka heeft gelezen, zal tot de overtuiging zijn gekomen dat de aera der Noordelijke Buddhisten niet onwaarschijnlijker is dan die der Zuidelijke Buddhisten, en dat (zie bl. 30 van Açoka enz.) het billijk is aan de eerste evenveel geloof te schenken als aan de laatste, waar wij ze niet van dwaling kunnen overtuigen. Volgens de berekening van Prof. Kern is de waarschijnlijkste datum van 't Nirvāna van den Buddha 388 v. Chr. De aera van Vīra, zooals die hierboven, § 2, volgens 't Çatruñjayamāhātmya is opgegeven, valt in 't zelfde jaar óf in 392 v. Chr. Dit is dus nog grooter overeenkomst dan in de opgave van Colebrooke, die 't Nirvāna van Buddha in 543, dat van Mahāvīra in ± 600 v. Chr. stelt, [2]) waarbij hij vermoedelijk van de veronderstelling is uitgegaan dat met de aera van Vikramāditya is bedoeld de zoogenaamde Samvat van 57 v. Chr. Daar echter in den ouderen tijd alle sterrekundigen onder de Vikramāditya-aera de Çāka-jaartelling van 78 n. Ch. verstaan, reduceert zich 600 v. Chr. tot 600 — (57 + 78) = 465 v. Chr.

Wat Colebrooke zegt van de beide heilige talen is onjuist.

[1]) Anders schijnt het onverklaarbaar hoe de Buddha, die toch een Kshatriya was, Gautama „naneef van Gotama" kon genoemd worden; van eene *gens* Gautama onder de Kshatriya's is geen spoor te vinden.

[2]) Wilson I 305 zegt „Mr. Colebrooke observes, that the Jains of Bengál reckon Vardhamāna to have lived 580 years before Vikramāditya", dat is 502 v. Chr. Waar Colebr. die opmerking maakt, heb ik niet kunnen vinden.

Pāli verschilt veel van Ardhamāgadhī en geen van beide is gelijk aan 't echte Māgadhī. Het Pāli is jonger dan eenig dialect van de 3e eeuw vóór onze jaartelling. In de 5e eeuw na Chr. bestond er eene verzameling der 3 Piṭaka's in Pāli. Of het Ardhamāgadhī, zooals wij het kennen, van jonger vorming is dan 't Pāli is onzeker, hoewel waarschijnlijk. De Bhagavatī is het eenige werk in die taal wat ik ken, en het is slechts een fragment. Haar ouderdom is naar alle waarschijnlijkheid te stellen ten minste vóór de 6e eeuw na Chr.; geruimen tijd vroeger, wanneer zij ouder is dan de Sūrapañnatti, die weer ouder is dan 't Kalpasūtra en 't Çatruñjayamāh. uit de 6e eeuw. Daar Pāli en Ardhamāgadhī nog steeds de heilige talen der 2 sekten zijn, is het onmogelijk, zonder meer gegevens, uit de taal alleen, den ouderdom van een werk in één dier talen geschreven op te maken. Wat de taal betreft is b.v. een Latijnsch geschrift van Grotius of Muretus ouder dan de Scriptores Historiae Augustae of Ammianus Marcellinus. Slechts een zorgvuldig bestudeeren en vergelijken van Pāli en Ardhamāgadhī zou tot eenige uitkomst kunnen leiden, die het vermetel ware nu reeds te willen vaststellen. En gesteld zelfs dat het Ardham. bleek gevormd te zijn in eene latere taalperiode, of laat ik liever zeggen, eene latere taal-periode tot grondslag te hebben, hieruit zou niets anders volgen dan dat de Jainaleer later te boek gesteld of verwerkt is dan die der Bauddha's, geenszins dat hunne leer jonger is dan, of ontstaan uit, het Buddhisme, van welks heilige boeken het bestaan ons pas in de 5e eeuw na Chr. met zekerheid bekend is, hoewel de leer zelve reeds bloeide in Açoka's tijd, in de 3e eeuw v. Chr., en er toen reeds Buddhistische werken bestonden, wier titels op de inscriptie van Babhra worden genoemd. [1]).

[1]) Één er van, de *Laghulovāda*, is volgens den titel nog over; zie Prof. Kern's Açoka bl. 40.

§ 7. Aan het slot zijner verhandeling over de Bhagavatī zegt Weber: „Colebrooke hat bekanntlich den Indrabhūti bereits geradezu mit Buddha identificirt, und war dadurch eben zu der Annahme eines vorbuddhistischen Ursprungs der Jaina-Lehre gelangt, eine Annahme, die denn freilich gegenwärtig schwerlich noch auf viel Anhänger wird rechnen können." Ik voor mij kan mij echter ook nog niet scharen onder de talrijke aanhangers der meening dat de Jainaleer, door ketterij, uit het Buddhisme is ontstaan. Wanneer men als bewezen aanneemt dat de Jaina's eene kettersche sekte zijn, die zich later van 't orthodoxe Buddhisme heeft afgescheiden, dan is niets zoo gemakkelijk als allerlei gegevens uit te leggen ten voordeele van die te bewijzen stelling. Zoo worden in de Bhagav. aan Indrabhūti eenige epitheta toegekend, die gewoonlijk aan Mahāvīra allèén worden gegeven. Nu zegt Weber [1]) dat zij *oorspronkelijk* den Buddha toebehooren en vermoedt dat de persoon van Gautama Buddha door de Jaina's in tweeën is gesplitst, om niets wezentlijks van de traditie der Bauddha's te verliezen en om toch nog iets op 't Buddhisme vóór te hebben. Eene soortgelijke opmerking is te vinden op bl. 202 der Bhagavatī. Zoolang voor de prioriteit van 't Buddhisme geen krachtiger bewijzen worden aangevoerd, blijft zij, dunkt mij, nog een betwistbare zaak. In § 4 heb ik reeds gezegd dat het mij gewaagd schijnt aan de historische opgaven der Bhag. gezag toe te kennen, omdat zij zich zelve citeert. Verdacht is het ook, dat in 't begin der Bhagav. een werk wordt aangehaald „Paṇṇavaṇā (prajñapanā)" dat, zoo het niet tot de *Pūrva's* behoort, jonger moet zijn dan de Bhagavatī. Deze passage (I. 1.) is dus „sekundär eingefügt" evenals de 2 plaatsen waar de 11 *Anga's* worden genoemd.

---

[1]) Bhag. bl. 241. vgl. nog bl. 817.

Hierom heeft voor mij ook geene waarde de mededeeling op bl. 249. Daar wordt genoemd een *Vesāliyasāvae Pimgalae*, als tijdgenoot van Mahāvīra, die de vragen, door Piṅgalaka aan den Brahmaan Skandaka gedaan, oplost. Op het tweede concilie, [1]) dat volgens de Zuidelijke Buddhisten 100 jaar na Buddha's dood zou zijn gehouden onder koning Kālāçoka, werden de monnikken der stad Vaiçālī wegens ketterij verdoemd. Volgens Prof. Weber is nu Piṅgalaka één dier Vaiçālī ketters, waaruit volgt dat Mahāvīra ten minste 100 jaar na Buddha's dood leefde, d. i., volgens de aera der Z. Buddhisten, ten minste niet vóór 443 v. Chr. Wat er van dit 2ᵉ concilie en koning Kālāçoka te denken is, heeft Prof. Kern in zijn boek over Açoka aangetoond. [2]) Reeds § 1 heb ik vermeld dat in den tijd van Houen Thsang Vaiçālī vol ketters was, vooral Nirgrantha's, die èn Prof. Weber èn Dr. Burnell èn gewoonlijk de Indische bronnen identificeeren met Jaina's. De schrijver van deze „sekundäre" legende heeft, misschien ten onregte, misschien met regt, gemeend dat reeds in Mahāvīra's tijd Jaina-monnikken uit Vaiçālī het land afreisden. Ik zeg „misschien met regt," omdat ik geene enkele reden zie om Piṅgalaka voor een Bauddha, 't zij kettersch of orthodox, te houden. In de Bhagavatī worden ook de leerlingen

---

[1]) Vgl. Koeppen I 146 en Weber Bhag. 249.

[2]) Weber, bl. 368, identificeert de Jaina's met de *Prajñaptivādin's*, die onder de hoofdsekten van 't Buddhisme worden genoemd in den tijd van dat 2ᵉ concilie. Mahāvīra, de stichter der sekte, is dus vrij oud geworden. Immers, volgt men Weber's berekening (Çatr. Inleid. en Bh. 368), dan moet men Mahāvīra's dood stellen 349 of 348 v. Chr.; neemt men verder als 't sterfjaar van Çākyamuni, met de Singaleezen, 543 v. Chr. aan, dan valt het 2ᵉ concilie in 443. Daaruit zou volgen dat Mahāvīra op zijn minst 115 jaar oud moet geworden zijn. Neemt men evenwel tot grondslag der berekening 388 v. Chr. aan als Mahāvīra's sterfjaar, dan wordt de slotsom waartoe Weber gekomen is minder ongeloofelijk, maar daarom de zaak zelve nog niet geloofwaardig.

van Pārçvanātha genoemd, wat zou pleiten voor het gevoelen van Colebrooke, die Pārçvanātha voor den stichter van de leer der Ārhata's houdt, hadden we geen gegronde reden om de 2 legendes der Pāsavacciyya (Bhag. bl. 183 en 200) voor „sekundär" te houden en hun alle gezag te ontzeggen. Nog minder historisch gezag echter kan de legende van Skandaka hebben, waarin tweemaal de 11 *Anga's* worden aangehaald. Nu schijnt het mij ongeoorloofd toe van twee plaatsen, die beide even weinig gezag verdienen, de eene te gebruiken als bewijs voor eene bepaalde meening, en de andere, die minder gunstig daarvoor is, als niet geloofwaardig te verwerpen. Het blijkt bovendien, zou ik zeggen, als men zonder vooroordeel leest, dat de schrijver Piṅgalaka houdt voor een Jaina, die den Brahmaan Skandaka vragen doet, wier oplossing aan dezen wordt gegeven door Mahāvīra, waarop de Brahmaan zich bekeert tot het geloof der Nirgrantha's, zonder er zich van te vergewissen of de door Mahāvīra gegeven oplossing de door Piṅgalaka bedoelde is (Bhag. bl. 227). Piṅgalaka wordt genoemd *nirgrantha*, wat in de Bhag. de gewone uitdrukking is voor askeet (Bh. 166). Hij wordt tevens *sāvaka* genoemd. *Çrāvaka* is de gewone term der Jaina's voor „leek", doch beteekent ook „toehoorder, leerling". De Buddhistische leeken heeten *upāsaka*, reeds van Açoka's tijd af, zooals uit de inscriptie van Babhra blijkt. Het verdient opmerking dat in den Prabodhacandrodaya de Jaina-monnik den gewonen term *sāvaka* (*çrāvaka*) bezigt in een geval waar zijn Buddhistische confrater *upāsaka* gebruikt; p. 46 en 48.

§ 8. Om nu, op 't gezag van eene verdachte opgave van een verdacht concilie, Mahāvīra 100 jaar na den Buddha te stellen, schijnt mij even gevaarlijk als geloof te hechten aan der Bhagavatī historische opgaven. De Bhagavatī draagt niets bij ter oplossing van het vraagstuk aan wie de prioriteit

toekomt, aan de Bauddha's of aan de Jaina's, en met de gegevens, die wij van elders hebben, is de zaak ook nog niet te beslissen. De aera der Noordelijke Buddhisten is, zooals in § 6 is gezegd, 388 v. Chr. De datum uit 't Catruñjaya verkregen, 392 of 388 v. Chr., hoewel ook aan bedenking onderhevig, steunt toch op een grond, welke niet verstuift voor den adem van de argumenten ontleend aan de Bhagavatī, die zelfs niet vrij is van tegenspraak met zich zelve. In 't vervolg van dit geschrift zal de lezer op vele van die tegenstrijdigheden stuiten: ik deel er voorloopig slechts een paar meê. In 't eerste boek, hoofdstuk 4 bl. 168, wordt door Mahāvīra geleerd dat *jīva*, *poggala* en *khaṃda* „eeuwig" zijn, terwijl daarentegen in 't 10e hoofdstuk van 't zelfde boek bl. 191 de *khaṃda* voor *asāsae* „niet eeuwig", wordt verklaard. Zoo schijnen ook tegenstrijdig I, 9 § 32 bl. 183 en II, 5 § 23 bl. 200. Het zijn de twee legenden, waarin de hoofdrol wordt gespeeld door volgelingen van Pārçvanātha. [1]) In de eerste komt één zijner aanhangers, Kālāsa, tot de *therā bhagavaṃto* en vraagt naar den zin van *sāmāïya*, *paccakkhāṇaṃ*, *saṃjama* enz. Wie die *therā bhagavaṃto* zijn, wordt wel niet vermeld, maar hoogstwaarschijnlijk wordt met dien Pluralis Majestatis Mahāvīra zelve bedoeld, die dikwijls, evenals aan 't slot dezer legende, *devāṇuppiyā* wordt genoemd. *Therā bhagavaṃto* is dan zooveel als „de leermeester". In allen gevalle

---

[1]) Zie over deze *Pāsavacciyya's* § 7 en Hoofdstuk I § 1. Dat dit woord den naam *Pārçva* bevat is mogelijk, hoewel het een gissing is, die slechts op eene randglosse berust. In een noot op bl. 183 Bhag. helt Weber er toe over om Pārçva te identificeeren met een Pārçva onder koning Kanishka, d. i. dus in de eerste eeuw na Chr. Het is mij niet duidelijk hoe dan van de 2e legende der Pāsavaccijja's kan gezegd worden dat zij „*unbedingt* für die Priorität der Pāsavaccijja's vor Mahāvīra eintritt", terwijl Mahāvīra tusschen 443 en 349 v. Chr. zou geleefd hebben.

wordt de leer, die hier wordt verkondigd, niet tegengesproken en dus beschouwd als de orthodoxe. Het antwoord op Kālāsa's vraag is: „Das Selbst (āyā) ist der sāmāiya, pacc°, saṃjama enz.", waarop Kālāsa zich bekeert. In de tweede legende komen aanhangers van Pārçvanātha, die hier therā bhagavaṃto worden genoemd (daar er drie met name worden genoemd, *Mahila*, *Ānandarakkhita* en *Kāsava*, is het hier geen Plur. maj.), in de stad Tuṃgiyā, waar vele *samaṇovāsayā* wonen. Indien *upāsaka* uitsluitend een Buddhistische leek beduidt (zie § 7) [1]), dan woonden in Tuṃgiyā, wat digt bij Rājagṛha lag, Buddhistische monnikken en leeken, die naar de predikatie luisteren der Pārçvanāthianen, wier leer door Mahāvīra wordt goedgeheeten. — Deze legende voert ons dan in een tijd, waarin Bauddha's, aanhangers van Mahāvīra, en leerlingen van Pārçvanātha naast elkander bestonden. — Deze *therā* leeren aan de bewoners van Tuṃgiyā o. a. dat men god kan worden *puvvasaṃjameṇaṃ* „door vroegere *saṃyama*, zelfbedwang", en voegen er bij „*no ceva ṇaṃ āyavattavvayāe*, nicht kommt das Selbst hier in Rede," (?) en deze leer wordt later door Mahāvīra goedgekeurd, terwijl volgens de eerste legende daarentegen „das Selbst der *saṃjama* ist." Voorzigtigheidshalve moet ik hier echter bijvoegen, dat de tekst der legenden door Prof. Weber niet *in extenso* is meegedeeld; het is wel mogelijk, dat de plaats, in haar geheel beschouwd, eene andere verklaring zou toelaten.

Een enkele maal is de Bhagavatī ook in strijd met opgaven in den Sarvadarç., als zij b.v. meedeelt op bl. 163 dat de *jīva's asaṃjñin's* viervoudig zijn, als: „helbewoner, dier, mensch, god", terwijl Sarvad. bl. 35 de *jīva's asaṃjñin's* definieert

---

[1]) De 7e *Aṅga* der Jaina's heet echter *upāsakāntakṛt* of *upāsakadaçās*; zie Hemac. 244, waar in de Schol. *upāsakāh* gelijk gesteld worden met *çrāvakāh*.

als „verstoken van *çikshâkriyâlâpagrahaṇa*", d. i. „het vermogen van leeren, handelen, spreken en begrijpen."

§ 9. Groote resultaten geven de bronnen dus niet. Het Çatruñjayamâhâtmya geeft als datum voor 't Nirvâṇa van Mahâvîra het jaar 392 of 388 v. Chr., wat iets vroeger is of overeenstemt met den waarschijnlijksten datum voor 't Nirvâṇa van den Buddha. De overige Jainische letterkunde is van de derde, vierde of vijfde eeuw na Chr., en geeft geene historische gegevens die betrouwbaar zijn. Voorloopig blijft dus de vraag, welke van beide ouder is, de leer van Buddha, of de Jainaleer, voor mij onbeslist. Misschien zal zij hare oplossing vinden in de Jainawerken, die de koninklijke bibliotheek te Berlijn in 1873 heeft aangekocht.



HOOFDSTUK I.

De Jainamonnikken en hunne leer in 't algemeen.

§ 1. De Jaina's, eigentlijk de Jainamonnikken, heeten ook *Vivasana's*, *Muktavasana's*, *Muktāmbara's* of *Digambara's*, [1]) de naakten, *nagna's*, zooals Varāhamihira ze eenvoudig noemt. Deze secte en die der *Çvetāmbara's* zijn de twee voornaamste; andere schijnen van minder uitgebreidheid te zijn. [2]) Uit het Mahāvīracaritra blijkt dat de laatste Jina Mahāvīra een Digambara was, terwijl de aanhangers van zijn voorganger Pārçvanātha, wiens leven wordt beschreven in 't laatste hoofdstuk van 't Çatruñjayam., Çvetāmbara's waren. Zij noemen zich in eene discussie [3]) met Goçāla, den eersten volgeling van Mahāvīra, die ook in de Bhagavatī voorkomt (bl. 440), *nirgrantha's*, vrij van banden en hindernissen. Goçāla vat het woord in stricten zin op en noemt slechts zijn meester en zich zelf nirgrantha's, daar zij ook vrij zijn van den last van kleeren. In het fragment der Bhagavatī wordt slechts ééns

---

[1]) Nog een synonym van *Digambara* is *Kshapaṇaka*, welke woorden in den *Prabodhacandrodaya* dooréén gebruikt worden om den Jaina-monnik aan te duiden.

[2]) Wilson I. 339 341. Sarvadarç. 44

[3]) Bij Wilson I. 284.

uitdrukkelijk de *naggabhāve*, naaktheid, als den askeet betamende, genoemd, namentlijk in de episode van den askeet *Pāsavacciyya Kālāsavesiyaputte nāmaṃ anagāre* (Bhag. I. 9 § 32). Bij het eerste woord is eene glosse geschreven, *Pārçvanāthadāsantānī* en *Pārçvanāthanāsantānī;* waarvan het laatste bestanddeel onbegrijpelijk is, maar het eerste hoogstwaarschijnlijk den 23en Jina, den voorganger van Mahāvīra, bedoelt (Vgl. Inleiding § 8). *Vesiyaputte* is *vaiçyaputra.* De meeste Jaina's, die niet monnik zijn, de leeken, behooren tot den stand der kooplui; zoo komen ook in 't Çatruṃjayam. vele kooplui voor die Jaina's zijn en in de Çaṅkaradigvijaya staat van den door Çaṅkara bekeerden Jaina: *vaṇig abhavat*, „hij was een koopman." — Deze volgeling dan van Pārçvanātha, deze Kālāsa, wordt bekeerd door de *therā bhagavaṃto* en bereikt na vier jaar het doel waarom de asketen zich *naaktheid*, de tonsuur enz. getroosten. De naaktheid wordt hier uitdrukkelijk en het eerst genoemd onder hetgeen onmisbaar is, tot het verkrijgen van reine kennis (*kevalam*) volgens Mahāvīra's leer, voor den aanhanger van Pārçvanātha als Çvetāmbara. In de legende van Khaṃdaka, die, op raad en naar aanwijzing van Mahāvīra zelve, zich kastijdde tot dat de dood er op volgde, wordt gezegd dat de *therā* zijn kleed aan Mahāvīra brengen, zoodat het met die naaktheid niet zoo naauw is te nemen. [1]) Inderdaad beteekent *nagna* dikwijls niet „naakt", maar „ongekleed, alleen met het allernoodigste gekleed" en dragen volgens Wilson I 339 de Digambaras tegenwoordig een kleed van de een of andere kleur, dat zij afleggen bij 't gebruiken van voedsel. Aan de Buddhistische monnikken is naaktheid streng verboden; vgl. Koeppen I, 339.

---

1) Uit Daçakumāracarita bl. 22 Calcutta edit. blijkt dat in den tijd des schrijvers, Daṇḍin, de Digambara's volstrekt naakt waren. Vgl. in 't vervolg H. IV § 16.

§ 2. In den Sarvadarçanas. worden aan 't slot der verhandeling over het *ārhatadarçana* de twee monnikkenorden aldus beschreven: „De Jainamonnikken (*sādhu's*) dragen een borstel bij zich (*sarajoharaṇāḥ*), leven van aalmoezen, trekken hunne hoofdharen uit, dragen witte gewaden, beoefenen geduld „*kshama*" (lijden ontberingen) en vormen geene vereenigingen." Cowell in „An account of the Jaina doctrines from the Sarva-Darçana-Sangraha", Appendix A bij Colebr. Ess. I 444, vertaalt *sarajoharaṇāḥ* door „destroyers of all defilement" en voegt er bij: „*sarajo* is explained by the *rajoharaṇadhārin* (= *vratin*) of Halāyudha II. 189." *Haraṇa* beteekent „middel om weg te nemen, uit den weg te ruimen"; *rajoharaṇam* is dus: „stoffer, veger, borstel." De lexicograaf verklaart het woord door een algemeenen term voor „monnik", terwijl hier een bepaald kenmerk der Çvetāmb. is bedoeld, het dragen van een borstel, wat een essentieel attribuut der Çvet. monnikken is (Wilson I, 340).

„Een tweede soort van Jaina Eerwaarden trekken hunne hoofdharen uit, dragen pauwestaarten in de hand, drinken uit hunne handen, dragen geene kleeren, en eten staande in het huis van den gever. Het groote punt van verschil tusschen deze laatsten en de Çvetamb. is, dat zij zeggen: Geene vrouw bereikt de hoogste kennis (*kevala*) noch verlossing" (Sarvadarç. 44, 3—8.) [1]) In de opgaven der volgelingen van Mahāvīra hebben echter de vrouwen verreweg de meerderheid. In 't Kalpasūtra (volgens Weber Çatruñj. bl. 39) worden 36000 female tegen 14000 male ascetics opgegeven en 318,000 *sāvikās* tegen 159,000 *sāvakās*. In 't Mahāvīracaritra (Wilson I. 303) wordt

[1]) Regel 7 verbetert Cowell *strīm* in *strī* als onderwerp van *bhuṅkte* en *eti*. Bovendien moet *digambaraḥ* veranderd worden in *digambarāḥ* als onderwerp van *prāhur*.

het gevolg van den Jina gezegd te bestaan o. a. uit 14000 *sādhu's*, 36000 *sādhvī's*, en is ook de verhouding der leeken beider kunne dezelfde als in 't Kalpas. De *Çramaṇa's*, *Avadhijnānins*, *Kevalin's*, *Manovid's* en *Vādin's* in 't Mah. c. zijn allen van 't mannelijk geslacht. Ook in 't gevolg van Pārçvanātha, zooals Çatr. XIV, 92 het opgeeft, hebben de vrouwen verreweg de meerderheid en in de Bhagav. bl. 293 [1]) worden naast de *samaṇā's* ook *samaṇīo*, vrouwelijke askeeten, genoemd.

Andere punten van verschil tusschen de twee hoofdafdeelingen der Jaina's, benevens verscheidene kleinere sekten, deelt Wilson I 340 enz. mede.

§ 3. In de oogen der Hindu's die den Veda beschouwen als eene goddelijke openbaring, zijn de Jaina's ketters, *vedabāhya's*, *pāshaṇḍa's*, evenals de Bauddha's, daar zij hunne eigene heilige schrift hebben, de Anga's, vervaardigd door de Jina's of hunne leerlingen. De Bhagavatī wordt toegeschreven aan Mahāvīra; de Çvetāmbara's beweren dat de *Gaṇadhara's* (leerlingen van den Jina) de schrijvers zijn der Anga's, terwijl de Digambara's ze toeschrijven aan latere leeraars of *ācārya's*; Wilson I. 340. Van deze Jina's of Arhats (leermeesters) noemen de Jaina's er 24 in de tegenwoordige *Avasarpiṇī* periode, [2]) waarvan de 2 laatsten, Pārçvanātha en Mahāvīra, misschien historische personen zijn. In allen gevalle worden hunne levens uitvoerig beschreven in 't Kalpasūtra, 't Pārçvanāthacaritra (Wilson I, 291) en 't Çatruñj. en in 't Mahāvīrac. (Web. ibid.) Hierin, in 't bezit eener bijzondere heilige schrift en van bijzondere heiligen, komen zij dus overeen met de Bauddha's en bestaat hun kenmerkend verschil van de orthodoxe Hindu's, met wie zij echter, evenals de Bauddha's, overeenkomen wat

---

[1]) Vgl. aldaar Weber's noot.

[2]) Hemac. 26; Colebr. Ess. II 187.

betreft het hoofddoel en het punt van uitgang hunner theologische, filosofische, speculaties. „Het geloof in de zielsverhuizing te zamen met het smartelijk gevoel van 's menschen ongelukkig lot op aarde vormt de basis van de metafysische bespiegelingen der Hindu's. Alle Indische stelsels speuren naar kennis, die haar bezitter in staat stelle aan dit jammerlijk lot te ontsnappen. De ziel is in boeijen, in slavernij; slavernij brengt lijden: goede werken, evenzeer als slechte, leiden tot slavernij, daar zij hunne vergelding vinden in de zielsverhuizing en in een terugkeer der ziel tot eene verbinding met eene aardsche en verstandelijke natuur. Hierom zijn godsdienstige handelingen onvolmaakt, daar zij slechts eene tijdelijke bevrijding van de rampen des levens geven. Het groote geheim, de steen der wijzen, is kennis, of een recht begrip van de verhouding der ziel tot de wereld of God. In de oplossing van dit vraagstuk loopen de stelsels uiteen in eene bonte veelheid van bespiegelingen, maar het streven van allen is hetzelfde, namelijk naar een soort quietisme met min of meer mystische leeringen. Het aannemen van 't een of ander dezer stelsels is de eerste stap tot verlossing, terwijl de geheele bevrijding wordt bereikt door overpeinzing of abstractie" (T. E. Colebrooke in the Life of H. T. Colebr. bl. 367). Het hoofddoel van den Jainamonnik is de bereiking van 't Nirvāna, de oplossing van de menschelijke ziel of den levensgeest (*jīva*) in de wereldziel, het verwaaijen en uitdooven van den in een lichaam gebannen *jīva*, die zich dan weer kan vereenigen met den eeuwigen, onvergankelijken *jīva* en zijn individueel bestaan verliest. Dit is de *moksha* of *mukti* der Brahmaansche filosofiën. De toestand door deze bevrijding veroorzaakt is bij de Jaina's, evenals bij de Bauddha's, het Nirvāṇa, een toestand waaruit geen terugkeer plaats vindt. Zooals de Sarvadarç. het zegt: „Telkens na weggegaan te zijn keeren zon, maan en

de andere planeten terug; maar tot nog toe keeren zij niet terug, die naar *Ālokākāça* (het verblijf der verloste *jīva's*) zijn gegaan." Voor den regtgeloovigen Buddhist is Nirvāṇa eenvoudig het Niet. (Sarvadarç. bl. 15. Colebr. Ess. I. 426 note, waar 't onderscheid tusschen 't Buddhistische nirvāṇa en den Brahmaanschen moksha wordt opgegeven). Het Nirvāṇa der Jaina's schijnt meer overeenkomst te hebben met den moksha der Brahmanen, vgl. Sarvadarç. 40. 41. De *mukta* behoort volgens de Jaina's nog tot den *jīvāstikāya.* [1]) Sarvad. 35, 6; vgl. Weber Bhag. 196 noot 2.

§ 4. Zoo lang de mensch dit doel niet heeft bereikt wordt hij herboren, wordt zijne ziel weer geboeid in een nieuw lichaam. In de Buddhistische filosofie is, strict genomen, geen sprake van eene ziel, [2]) daar bij den dood van een levend wezen de vijf *skandha's*, die het zamenstellen, vergaan en slechts een begrip, het resultaat zijner werken, overblijft, wat het ontstaan van een nieuw stel *skandha's* veroorzaakt. Hiertegen komen de Jaina's op: [3]) zij vinden het ongerijmd dat niet dezelfde persoon de vruchten zijner daden zal genieten in een volgend leven en nemen daarom iets blijvends, eene ziel, aan. Verder zijn ze 't met de Bauddha's eens dat alle levensvormen voortspruiten uit eene grondoorzaak, die kan en moet vernietigd worden. Sterven is niet voldoende; te sterven, na de zonde, den lust tot leven te hebben gedood, na „die Verneinung des Willens zum Leben", zooals Schopenhauer, [4]) de Europeesche Buddhist, zegt, te hebben bereikt, dat is het doel. Zelfmoord geeft natuurlijk niets. Daardoor neemt de *jīva* toe, zegt Mahā-

[1]) Vgl. Hoofdstuk II § 2.

[2]) Vgl. Alabaster, The Wheel of the Law XXXIX.

[3]) Sarvad. 24. De *kshapaṇaka* in den Prabodhacandrodaya bestrijdt bl. 50 de Buddhistische stelling dat er geene blijvende ziel is.

[4]) Vgl. het belangrijke kapitel 48 in dl. II zijner Welt als Wille und Vorstellung.

vīra in de Bhagavatī bl. 266. Er zijn twee soorten van dood: *bālamaraṇe ya paṃḍiyamaraṇe ya.* Voor den dwaas zijn er twaalf soorten van dood: o. a. *calayamaraṇe. Calaya* verklaart eene randglosse door *cāritra*; misschien is dit eene fout voor *acāritra* en *calaya* = *calapa*, schrijffout voor *capala*, ligtzinnig, en beteekent dus *cayalamaraṇe*, „dood ten gevolge van slechte levenswijze." Andere soorten zijn *giripaḍaṇe*, *tarupaḍaṇe*, *visalakkhaṇe*, (°*bhakkhaṇe* te lezen: *l* en *bh* zijn licht te verwarren in 't schrift der Bhagavatī), *satthovaḍaṇe;* d.i. *giripatanam*, *tarupatanam*, het zich neerstorten boven van een berg of een boom, *jalapraveço*, 't zich verdrinken, *jvalanapraveço*, verbranden, *vishabhakshaṇam*, 't nemen van vergift, en *çastrāvapatanam*, in 't zwaard storten. In dit laatste woord is skr. *p* door *b* tot *v* geworden: de linguaal *ḍ* in alle de woorden ontstaat zooals gewoonlijk na *r*. Indien het noodig ware de voorbeelden die Weber (bl. 268—9) geeft, dat zelfmoord in Indië voorkwam, te vermeerderen zou ik hierbij kunnen voegen Çatrunj. X, 82, waar wel is waar slechts een plan tot zelfmoord, *pātena ambudhe* (in zee springen), maar van een Jaina, wordt vermeld en een diergelijk plan X, 184. (vgl, nog Mudrārākshasa 6e acte). Door een zoodanigen dood bindt de *jīva* zich door de eindelooze boeijen van het bestaan der helbewoners en dwaalt rond in de wildernis van den *saṃsāra* (de aardsche existentie) als dier, mensch, god enz. Het Ardhamāgadhī voor „dwaalt rond" is *anupariyaṭṭaï* d. i. *anuparivartate;* op bl. 260 Bh. staat *viyaṭṭa* = *vivṛtta.* Andere voorkomende vormen zijn *uyaṭṭiyavvam* = *udvartitavyam*, waarin de verdubbeling der *y* is verzuimd (vgl. Weber Bh. 408); *uyaṭṭeṃti* = *udvartayante; uyaṭṭaṇa* = *udvartana*, alle in de Bhagavatī en *niyaṭṭiakittā* = *nivartitacittā* in de Sūryapr. welke vormen alle met zamenstellingen van Skr. *vart* overeenkomen. [1])

---

[1]) Weber's verklaring op bl. 260 is onjuist. *Pariyaṭṭai* enz. komen ook voor in

De *pamditamarane*, dood van den wijze, is tweevoudig (*duvihe*) ntl. *pāuvagamane*, *prāyopagamanam*, het rustig afwachten van den dood, en *bhattapaccakkhāne*, het zich onthouden van spijs. Aldus stervend *jīve hāyaï* d. i. *hīyate*, neemt af.

§ 5. Het leven moet dus niet slechts meditatio mortis zijn, maar eene geheele voorbereiding tot den absoluten dood, en die voorbereidende maatregelen hebben tot grondslag den *yoga* (geestelijke inspanning) die berust op ware kennis, waar geloof en onberispelijken levenswandel, zegt Hemac. 77. [In dezen zin is *yoga*: gelijk *saṁvara*, gelijk aan 't Pāli *moneyyam* (Açoka 40), zelfbedwang, askese; in de Jaina-terminologie is *yoga:* verbinding met de buitenwereld.] Dit zijn de drie juwelen, het *triratnam*, die tot verlossing leiden n. t. *samyagdarçana*, *samyagjñāna* en *samyakcāritra*.. *Samyagdarçana* [1]) is het juiste en absolute geloof in de door de Jina's verkondigde *tattva's* , waarheden. *Samyagjñāna* is de volmaakte kennis, vrij van verblinding en twijfel, dier *tattva's*. *Samyakcāritra* is de volmaakte levenswandel van hem, die, met geloof en kennis toegerust, zich van alle slechte en berispelijke handelingen onthoudt. Ook het Buddhisme heeft zijn heilig drietal: *Buddha*, *Dharma* (geloof) en *Sangha* (kerk), zooals het reeds wordt vermeld op Açoka's inscriptie (Açoka 37 en 40) van Babhra.

Het aannemen van de door den Jina geleerde waarheden, het geloof in hare zaligmakende kracht, is de eerste stap tot verlossing. De volgende is de kennis dier waarheden. Even als 't geloof is de kennis tweesoortig, óf men heeft ze van zich zelf, van nature aangeboren (*nisargeṇa*), óf door leermeesters (*adhi*° of *avagamena*). Er zijn echter vijf graden van

---

ander Prākrit en zijn ook daar = *parivartate* enz. b.v. Bālarāmāyaṇa bl. 36. 88. 217. 218. 297.

[1]) Sarvadarç. 31. Bhag. 263.

de kennis, waarvan in Sarvadarç. [1]) 32 't volgende wordt gezegd. „*Mati*, *çruta*, *avadhi*, *manaḥparyāya*, *kevalam* zijn de vijf soorten van kennis. Waardoor men, na geheele uitdenwegruiming van de hinderpalen der kennis, met verstand en zinnen zich inspannende, eene zaak begrijpt, zich voorstelt (*manute*), dat is *mati*, begrip, meening. De duidelijke, na uitdenwegruiming enz., uit *mati* ontstane kennis, heet *çruta* d. i. geleerdheid, van iemand of iets geleerde kennis. *Avadhi* is de kennis van bepaalde voorwerpen; zij berust op eene geheele uitdenwegruiming van 't geen ontstaan is door de eigenschappen van verkeerd geloof enz. *Manaḥparyāya* is de zekere, duidelijke kennis van eens anders gedachten, wanneer de hinderpalen van kennis, (bestaande in) verhindering door nijd, geheel uit den weg zijn geruimd. *Kevala* is die kennis waarom asketen allerlei soort van *tapas* uitoefenen: zij is onbezoedeld door andere soorten van kennis. Hiervan is de eerste *paroksha*, de andere *pratyaksha*. Ter verklaring hiervan volgt een distichon: Ware kennis, die zich zelve en het voorwerp (object) duidelijk maakt, is een onweerlegbaar bewijs. Zij is bovenzinnelijk (*paroksham*) en zelve een voorwerp der waarneming (*pratyaksham*), daar het object op twee wijzen wordt bepaald." Deze vertaling van 't distichon is van Cowell, die tot verklaring verwijst naar de opinie der Bhaṭṭamîmānsaka's.

§ 6. In plaats van *mati* noemt de Bhagavatī [2]) de *ābhiṇivohiyaṇāṇa*, terwijl ze de andere kennisgraden gelijkluidend opnoemt: *suya*, *uhi*, *manaḥpajjava* en *kevala*. *Uhi* zal wel *ohi* moeten zijn, evenals in meer woorden in de Bhagavatī *u*

---

[1]) Al wat Mādhava meedeelt, ontleent hij aan Jaina autoriteiten, wat hij dikwijls doet met vermelding van den naam van den Jainadoctor, die zijn zegsman is, dikwijls ook, zonder den naam te noemen, aanduidt.

[2]) Bl. 208.

staat, waar men *o* zou verwachten voor *ava* (vgl. Weber 407); *ohi* staat fol. 567 (Weber 380). De *ohināṇa* dan wordt eenigzins nader beschreven op bl. 223. Daar wordt gesproken van de tooverkracht van den *bhāviyappā* (*bhāvitātmā*) *anagāra* „den vromen monnik." Er wordt onderscheid gemaakt tusschen den *aṇagāra*, die nog door *māyā* is verblind, nog *micchadiṭṭhī* is, d. i. nog *mithyādarçana*, valsch geloof, heeft, en nog valsche kennis heeft, en tusschen hem die *amāyī* is, *samyagdarçana* en *ohināṇa* bezit. Deze laatste heeft dus uit den weg geruimd de hinderpalen voor ware kennis door *asamyagdarçanādi* voortgebracht, zooals Mādhava zegt. [1]) Hij kan door zijne gedachten te concentreren gewaar worden wat er in Rājagṛha b.v. of Vāraṇasī gebeurt, zonder er zelf te zijn. — Zoo gebruikt b.v. bl. 217 *Sakka* (*Çakra*, de godenkoning) zijne *ohi* (*ohim payuṃjati*) om gewaar te worden van waar *Camara* zijne kracht heeft. In Çatrunj. XIV, 43 staat bij vermelding van een diergelijk geval eenvoudig *yuṅkte jñānam.* — Hij weet tevens dat hetgeen in die steden gebeurt niet wezenlijk is, maar slechts het voortbrengsel van zijn denken, zijne voorstelling. Zijne kennis is *parokshaṃ*, bovenzinnelijk, terwijl de eerstgenoemde, die nog door *māyā* enz. is bevangen, *pratyaksham jñānam* heeft, daar hij aan de voorwerpen zijner waarneming een bestaan toekent dat volkomen aan zijne voorstelling beantwoordt. De Bhagavatī gebruikt niet de termen *paroksha* en *pratyaksha*, maar vele andere woorden om te zeggen dat de *amāyī* enz. inziet dat, hetgeen hij door zijne *ohi* ziet, slechts het produkt van zijn eigen geest is. Zoo schijnt mij Mādhava's zeggen dat kennis tweevoudig is, *paroksha* en *pratyaksha*, het best te verklaren. Volgens Cowell's verklaring van Sarvadarç 32, 13 „*tatrādyam*

---

[1]) De verandering van *asaṃyagdarçanādi* op bl. 32. 9 Sarvad., in *samyag°*, zooals Cowell wil, schijnt mij dus onnoodig.

paroksham pratyaksham anyat" is de *matijñāna paroksha*, terwijl de vier andere *pratyaksha* zijn. De zaak is mij niet geheel duidelijk, ook de noot bl. 349 van Colebr. Essays I over de redeneering der Mīmānsā hierover maakt ze niet duidelijker.

De vierde graad is de kennis der gedachten van anderen. Pārçvanātha krijgt deze onmiddellijk na zijne wijding (*dīkshā*), Çatruñjaya XIV, 17, waar *manahparyaya* hetzelfde is als °*paryāya*. Deze vier *jñāna's* bezit Indrabhūti, Mahāvīra's oudste leerling; daarom heet hij *caünānovagae*, wat Malayagiri verklaart door *matiçrutāvadhimanahparyāyajñānarūpajñānacatushtayasamanvitah*, d. i. voorzien met het viertal *jñāna's*, *mati* enz. Hij zoekt nog het *kevalajñāna*: daarom, zooals steeds het refrein in de Bhagavatī is, nadat Indrabhūti gevraagd en Mahāvīra geantwoord heeft, *samjamenam tabasā appānam bhāvemāne viharati*, d. i. hij gaat door met zich te bedwingen en te kastijden. Çatruñ. XIV, 64 wordt verhaald hoe Pārçva het *kevalajñāna* verkrijgt; hij houdt daarop eene de lieden verheugende preek, waarop allerlei vorsten en aanzienlijke vrouwen zich als monnikken en nonnen laten aannemen, en anderen zich bekeeren tot 't ware geloof. Ongeveer op dezelfde manier gaat het Mahāvīra in 't M. caritra (Wilson I 297).

De vijf graden van kennis kunnen dus aangeboren zijn of door onderwijs worden verkregen; ze zijn *paroksha* of *pratyaksha* en bovendien zijn er eindelooze variaties (*pajjava*) en onderafdeelingen, die de Bhagavatī niet noemt en waaromtrent Mādhava naar den *āgama* verwijst.

§ 7. De derde *ratna* is *samyakcāritra*, het gedrag van den geloovige, die ware kennis heeft en zich onthoudt van slechte daden. De *samyak cāritra* bestaat in het nakomen der vijf *vrata's* of *yama's*, zooals Hemac. (81) ze noemt. Ze zijn *ahimsā*, *sūnrta*, *asteya*, *brahmacarya* en *aparigraha*. Deze zelfde *yama's* gelden

ook bij de volgelingen van Patañjali; vgl. Sarvadarç. 173 en Mrs. Manning A. a. M. India I 166 enz. Eigentlijk zijn deze *vrata's* of *yama's*, zedewetten, den Jaina's gemeen met de volgers der Veda's, bijzonder met de *saṁnyâsin's*. De Buddhisten hebben ook hunne vijf groote geloften, gelijkluidend met die der Jaina's, behalve de vijfde, die bij hen „het vermijden van dronkenschap" is. Het eerste gebod, *ahiṁsâ*, gebiedt zorgvuldig alles te vermijden wat eenig levend wezen kan deren. Het sparen van levende wezens, [1]) reeds door koning Açoka geboden (b.v. n°. IV van Girnar) „in overeenstemming met de gevoelens van duizenden zijner land- en tijdgenooten" (Kern Açoka 82), wordt door de Jaina's tot in het belachelijke overdreven. De Jainamonnikken dragen een borstel of stoffer bij zich, waarmee zij den grond, dien ze [2]) zullen betreden, of de plaats, waarop ze zullen gaan zitten, zorgvuldig afvegen; in den duister eten noch drinken ze, om niet ongemerkt een insect in te slikken; soms dragen ze een dunnen doek over hun mond, opdat hun adem niet eenig mikroskopisch insekt doode. Het toppunt der ongerijmdheid is wel bereikt door het oprichten van een hospitaal voor dieren te Surat, zooals Koeppen I 460 meêdeelt op gezag van Burnell R. A. S. I. 96. In de Bhagavatî wordt de *ahiṁsâ* niet aldus genoemd, maar *pâṇâtivâa*, *pâṇâyivâa* of *pâṇâtivâya*, d. i. *prâṇâtipâta* [3]) wordt verboden.

Op bl. 179 wordt gevraagd welke schuld den jager van een stuk wild treft.

Volgens bl. 218 zijn er vijf *kiriyâo* d. i. *kriyâs*, handelingen, die tot schuld brengen (volgens Wilson I 311 zijn er zes-en-

[1]) Vgl. bij Colebrooke Essays I. 251 wat de Sânkhya zegt van dierlijke offerhanden.

[2]) Wilson I. 342.

[3]) *Prâṇâtipâta* b. v. Râmâyaṇa I. 59. 21.

twintig soorten). Van die vijf treffen den jager, die een stuk wild opjaagt slechts drie: ntl. de *kāiyā*, de *ahigaraṇiyā* (*abhikaraṇikā*) en de *pādosiyā* (*pradveshika*) *kiriyā*, de met het lichaam, de met 't een of ander werktuig en de uit vijandelijkheid, nijd of haat gedane handeling.

Als hij het beest nu nog vangt treft hem ook de vierde, de *pariyāvaṇigā*, *paritāpanikā*, de smart veroorzakende, en ten slotte door het dooden de *pāṇātivāyakiriyā*. De Bhagavatī wemelt van dergelijke minutieuse bepalingen, die gewoonlijk zeer onbeduidend zijn, waarom ik ze in 't vervolg slechts zal vermelden, zoo ze iets anders kunnen duidelijk maken, na hier nog, als proefje, het slot van de verhandeling over den jager te hebben meegedeeld. Het geval wordt gesteld dat een jager een dier treft, maar, terwijl de pijl vliegt, zelve door een ander man wordt gedood. Hoe dan? Den dooder van 't wild treft de schuld jegens het wild, den dooder van den man de zonde jegens den man en hij sterft binnen zes maanden; daardoor is dus manslag in zijne gevolgen onderscheiden van 't dooden van een dier.

§ 8. Over den *sūnṛta vrata* valt weinig te zeggen; 't is niet alleen waar, maar ook vriendelijk en welwillend spreken (Hemac. 264). *Asteya* wordt geboden omdat de bezittingen der menschen hun uitwendig leven zijn en men hen doodt door die te stelen. *Brahma* wordt Sarvad. 33. 7, 8. als volgt gedefinieerd: *divyaudarikakāmānāṃ kṛtānumatakāritais / manovākkāyatastyāgo brahmāshṭādaçadhā matam //* wat Cowell aldus vertaalt. „*Chastity*, which is of 18 kinds, as abstaining from earthly or heavenly desires in thought, word and deed, each being again subdivided, as done by one self, or consented to, or caused to be done.” Als deze vertaling juist is, is de definitie onjuist: zij is evenmin eene bepaling van kuischheid als van armoede b.v. of eerlijkheid. Doch de schuld is hier bij

den vertaler. *Brahma*(*carya*) is een veel ruimer begrip dan kuischheid; het is „ingetogenheid, onthouding, abstinentia." *Audarika*, gevormd van *udara*, beteekent „'t geen op den buik betrekking heeft" en wordt dan ook door Hemac. 428 opgegeven in den zin van „slemper, ventri deditus"; hier worden er mee bedoeld de grof zinnelijke genoegens in tegenoverstelling met de fijne (*divya*) genoegens. *Manovākkāyatyāgas* is het tegenovergestelde van °*yogas*, wat dikwijls voorkomt en beteekent „verbinding met de wereld der zinnen door gedachte, woord en daad." [1]) *Yoga* is bij de Jaina's synoniem met *āsrava*, wat bij de behandeling der *astikāya's* nader zal worden besproken. 't Vijfde gebod *aparigraha* heet bij Hemac. *akiñcanatā*, armoede. Om deze geboden goed te volbrengen is een bepaalde toestand van 't gemoed noodig voor ieder *vrata*; zoo moet men om in zijn spreken het *sūnṛta* te volbrengen zijn geest brengen in eene *bhāvanā*, een toestand, veroorzaakt door het vermijden van lachen, begeerte, vrees of toorn. Ten slotte zegt Mādhava dat deze drie deelen van het *triratna* niet dan gezamentlijk verlossing bewerken: ieder op zich zelf is vruchteloos; evenals bij 't gebruik van een elixir ook geloof in, en kennis van zijn kracht moet komen opdat het werke. Zoo is deze passage waarschijnlijk te vertalen na Cowell's verbetering, hoewel de door M. gebruikte vergelijking, dunkt mij, mank gaat. De door Cowell aangehaalde plaats van Suçruta heeft met deze niets dan 't woord *rasāyana* gemeen.

Men houde in 't oog dat deze voorschriften voor monnikken zijn gemaakt. Ten opzichte der leeken zal mutatis mutandis wel gelden wat Koeppen I. 443, volgens Burnouf, over de

---

[1]) Zie over dezen drievoudigen *yoga* Weber Bhag. 173 noot 2. Hij noemt hem „eine Alt-Arische Dreitheilung." De scholiast op Rāmāyana 2. 8. 6 gebruikt *manovākkāya* tot verklaring van *sarvātmanā*, met zijn geheele wezen.

Bauddhas meedeelt. „Wat heeft men als monnik te doen? — Men moet, zijn gansche leven door, onthouding in acht nemen. — Dat is onmogelijk! Is er geen ander middel? — Er is er een: men wordt *upāsaka.* — Wat moet men als *upāsaka* doen? — Gedurende zijn gansche leven de neiging tot moord, diefstal, ontucht, leugen en dronkenschap onderdrukken."

HOOFDSTUK II.

Metafysika, Ontologie, Abhidharma.

§ 1. Bhagavatī II uddesa 10 handelt over de *atthikāya's*, d. i. zegt Weber: „von den fünf konstituirenden Vorbedingungen, materiellen Grundlagen eines jeden Seins, resp. lebenden Wesens." *Astikāya*, zegt Colebr. Ess. I 409, wordt verklaard te beteekenen eene algemeen voorkomende substantie, of een algemeene term; of etymologisch, dat, waarvan gezegd wordt „dat het is." *Astikāya* is letterlijk *wezenheid* en even leelijk als dit Hollandsche woord. *Asti* is *wezen*, want *asti* wordt dikwijls als subst. gebruikt; *kāya* is van denzelfden stam als ons *heid* en beteekent oorspronkelijk ook hetzelfde, want *heid* beteekent „vorm, voorkomen, gestalte," dus *kāya*. Etymologisch is *heid* gelijk skr. *ketu*, gevormd van *ki* (*ci*) met het suffix *tu; ketu* beteekent ook „verschijning, voorkomen, teeken enz." Behalve dus dat ons *heid* (*ketu*) met 't suffix *tu* is gevormd, is het identisch met *kāya* (van *ki* met suffix *a* en vṛddhi). *Astikāya* is dus letterlijk „wezenheid".

Synoniem met *astikāya* is *tattva* en *padārtha*. Alle drie woorden beteekenen de substantie, niet de wezenlijke, maar de gedachte, waaruit het heelal bestaat, de kategoriën, waarin al het bestaande vervalt. Er worden 2, 5, 6, 7 of 9 opgege-

ven. Kant zou ze misschien met een Grieksch woord νοούμενα noemen, das Ding an sich, wat hij niet nader definieert, maar welks vormen of soorten door de Jaina's naauwkeurig worden onderscheiden en beschreven. De gedachte materie dus, het onzichtbare, onwaarneembare substratum, waartegen Berkeley zoo'n geduchten oorlog voerde, is de inhoud van dit hoofdstuk.

In den Sarvadarçana worden drie stel *astikāya's* of *tattva's* opgenoemd. Het eerste is *jīva* en *ajīva*. Het tweede bevat *jīva*, *ākāça*, *dharma*, *adharma* en *pudgala*. De derde verdeeling omvat zeven kategoriën: *jīva*, *ajīva*, *āsrava*, *bandha*, *saṁvara*, *nirjara* en *moksha*.

Jīva, zegt Sarvadarç (bl. 33 en vg.), is al wat intelligentie heeft, *ajīva*, wat van intelligentie is verstoken. *Padmanandin* noemt daar de twee *tattva's cit* en *acit*, het laatste als dat wat te vermijden is, het eerste daarentegen als dat waarnaar men moet streven, de hoogste intelligentie, *paraṃ jyotir: upayoga*. Deze verdeeling is dus wat men noemt dualistisch: geest en niet geest, materie. De verklaring van den scholiast is, zooals Cowell te recht zegt „a hard passage"; hij voegt er bij „but some light is thrown on it by the Scholiast to Hemac. 79"; ik moet bekennen dat licht niet te zien. Dit is, voor zoover ik kan zien, hetgeen Mādhava zegt. De oorspronkelijke, *sahaja*, toestand van *jīva* is *pāriṇāmika*. Er zijn vier andere toestanden. 1 *Aupaçamika*, de *bhāva* (toestand) van *jīva*, die ontstaat als er rust van daden, van doen, is, als de drang tot daden bezakt is, evenals slijk in water. 2. *Kshayika*, als die drang vernield is = *moksha*. 3 Een gemengde, *miçra*, toestand van 1 en 2. 4 *Audayika*, 't tegenovergestelde van 1, als er drang is tot daden. De reine toestand van *jīva*, niet geïnfluenceerd door de oorzaken van een dier vier toestanden, is *pāriṇāmika* en de verbinding daarmeê,

de kennis van dien zuiveren toestand, is *upayoga*. Deze kan niet worden verkregen zoolang de ziel door den *pradeçabandha* (zie hierover hoofdstuk IV § 11.) zich één rekent met haar doen. Men wordt niet veel wijzer over dien *pāriṇāmika* toestand, dan dat hij de ontkenning is van den toestand van *jīva* zoolang deze gebonden is, evenals 't buddhistische Nirvāṇa, het „niets," de negatie van den *saṁsāra* is, een toestand die niet nader is te definieeren. Volgens Weber Bh. 177 noemt 't Anuyogadv. zes *bhāva's: 1 uvasamie*, 2 *khaie*. 3 *khauvasamie* (= *miçra*) 4 *udaie*. 5 *pāriṇāmie* en 6 *saṃnivāie*. De laatste wordt niet verklaard. In de Bhagavatī worden ze niet genoemd.

§ 2. Anderen, zegt Mādhava, hebben eene andere verdeeling in vijf *astikāya's*. De definitie van Weber, hierboven aangehaald, is, strikt genomen, niet juist. In § 11—24 van hoofdstuk 10 boek II, dat over deze vijf *astikāya's* handelt, wordt geleerd dat één deel (*padesa*), twee, drie of meer deelen der *astikāya's*, niet kunnen geacht worden deze zelve te zijn. De *dharmāstikāya* b.v. is geen *dharmāstikāya* meer als er slechts een deel aan ontbreekt, evenmin als een rad, waaraan iets ontbreekt, nog een rad is. Zoodra men dus den *astikāya* beschouwt in zijne qualiteit van „materielle Grundlage eines lebenden Wesens" is hij geen *astikāya* meer; en het zelfde geldt van de andere *astikāya's*. Bij de beschrijving der kategoriën in de Bhagavatī wordt dit principe dan ook eenigen tijd gevolgd: de *dhamma-*, *adhamma-* en *āgāsatthikāas* heeten *ege davve*, één ding; maar *jīva* en *poggala* vervallen in eindelooze *davvāiṃ*. Veel consequentie heeft men dus hier ook niet te verwachten. Ik zal mij dan ook onthouden van kritiek der metafysische subtiliteiten van Mahāvīra, of aan Mahāvīra toegeschreven, zoo men dat liever wil. Hij schijnt bij 't uitdenken van zijn systeem steeds voor oogen te hebben gehad de

uitspraak van Kant: „Die Quelle der Metafysik darf durchaus nicht empirisch sein; ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch aüszerer genommen sein." Ik zal slechts opmerken waar zijn systeem met zich zelf of met eene andere Jaina autoriteit in strijd is.

Jīva, de eerste *astikāya*, vervalt in *saṁsārin's* en *mukta's*. [1]) De Bhagavatī [2]) zegt: *jīvā duvihā paṇṇattā tam saṁsārasamāvannagā ya asaṁsārasamāvannagā ya.* De *mukta's* behooren dus nog tot den *jīvāstikāya*, die eeuwig is. De eersten, de *saṁsārin's*, zijn die, welke nog uit een toestand in een anderen overgaan, welke herboren worden, zij zijn nog gevangen in de boeijen der existentie. Van deze *saṁsārin's* hebben sommige *manas*, ze zijn *manaska's*, andere niet en zijn *amanaska's*. Synoniem met *manaska* is *saṁjñin*; het wordt gedefinieerd als bezittende het vermogen om te leeren, te handelen, te spreken en te begrijpen, welke eigenschappen de *amanaska's*, de *asaṁjñin's* missen. Hieruit blijkt dat Wilson (I. 307) *saṁjñin* en *asaṁ°* verkeerd verklaart door „born by procreation" en „spontaneously generated." [3]) De *amanaska's*, die *jīva's* dus die geen inwendig zintuig hebben, worden onderscheiden in *trasa* en *sthāvara*. *Trasa* zijn de wezens met twee zintuigen, zooals mossels, wormen enz.; *sthāvara* zijn aarde, water, vuur, wind en boomen. Bij de onbewegelijke *jīva's* wordt echter weer een viervoudig onderscheid gemaakt: enkele aarde, zooals stof; *pṛthivīkāya*, zooals een tichelsteen; *pṛthivīkāyaka*, aarde, die door eene ziel als lichaam wordt gebruikt, of, *pṛthivījīva*, die als zoodanig zal gebruikt worden, welke ver-

[1]) Sarvadarç. 35.

[2]) I. 1 § 30.

[3]) Deze verklaring van Wilson verklaart ook niet de plaats der Bhagav. I. 2. 79 waar gezegd wordt dat de *asaṇṇī āüe* (*ayushko* = *jīva*) viervoudig is: *neraïya*, dier, mensch, god. Eene zonderlinge opgaaf.

deeling ook op water enz. toepasselijk is. De twee eerste soorten zijn eigentlijk *mukta's*; dus zelfs het zand op den weg, zelfs een steen behoort tot de kategorie *jīva*, soort *mukta*, daar zij vrij zijn van het overgaan in een ander voorwerp; een gewoon mensch zou deze voorwerpen *ajīva*, materie, noemen. Slechts de twee laatste soorten behooren tot de *jīva's saṁsārin's*. Volgens de Bhagavatī zijn er vier en twintig *jīva* soorten. *Jīva* heeft twee beteekenissen: vooreerst beduidt het „levenskracht, geest, of wereldziel"; ten tweede heeft het (om niet van deelen van den *jīvāstikāya* te spreken) de concrete beteekenis van „levend wezen" en is dan één der soorten van *jīva*, dus gelijk *saṁsārin*, waarvan de andere *mukta* is.

§ 3. Bhagavatī I. 2 handelt over de *jīva's*. Er zijn vier en twintig soorten van *neraïya* af tot *vemānia* (*vaimānika*), die echter nergens allen te zamen worden genoemd. De eerste soort maken de *neraïya's* uit, de *nairayika's*, hel- of liever Orcusbewoners, waaraan Hemacandra een geheele, hoewel korte, *kāṇḍa* wijdt (1358—1365). [1])

Er zijn zeven *puḍhavī's* (*pṛthivī's*), waarvan de eerste is *rayaṇappabhā*, de *ratnaprabhāpṛthivī*. Van de zes andere aarden noemt de Bhagav. nog de laatste *tamattamā* en twee andere *dhūmappabhā* en *vāluyappabhā*. Elke aarde heeft haar onderwereld, die voluit heet *Rayaṇappabhā puḍhavīniraya* enz. Hemac. noemt ze kortheidshalve *Ratnaprabhā* enz. In de onderwereld der eerste aarde zijn 30 × 100,000 *nirayāvāsa's*, woonplaatsen van *neraïya's*, volgens de Bh., van wier voorstelling Hemac. afwijkt. [3]) De onderwerelden, en dus ook hare bovenwerelden, liggen steeds dieper; vandaar heet de 6e *tama*, de 7e *tamatamappabhā*. De bewoners der onderwereld zijn in

---

[1]) Hij noemt ze *nāraka's*, *pareta's*.

[2]) 7 volgens I. 5. In boek XXXIV worden tot driemaal toe acht genoemd.

[3]) Nadere bijzonderheden over de kosmologie geef ik in hoofdstuk V.

de Bhag. een geliefkoosd onderwerp. Indrabhūti doet in boek I aan Mahāvīra vragen over hunne bewegingen, hun ademhalen. De tijd, hiervoor aangewezen, is hoogstens, *ukkoseṇam*, [1]) 33 *sāgarovama's*. Daar een *sāgaropama* gelijk is aan honderd millioen *palya's* is dit eene vrij lange tijdruimte. Een *palya* of *palyopama* namentlijk is de tijd waarin een put, honderd *yojana's* lang, breed en diep, die gevuld is met haar, zóó dicht saamgepakt dat een rivier er overheen kan stroomen zonder door te dringen, kan geledigd worden, wanneer men iedere honderd jaar een haar wegneemt. Gedurende drie en dertig van die tijdruimten dan, zegt Mahāvīra, *neraiyā āṇamaṃti vā pāṇamaṃti vā ūsasaṃti nīsasaṃti vā* d. i. bewegen zij zich heen en weer en ademen zij uit en in (*ucchvasanti* en *niççvasanti.*) De vraag of zij spijs behoeven wordt beantwoord door eene verwijzing naar het daarover handelende hoofdstuk der *prajñāpanā*. [2])

§ 4. Nog uitvoeriger is Mahāvīra in 't beantwoorden der vraag naar de *poggala's* der *neraïya's*. *Poggala* is de Ardham. vorm van *pudgala*, evenals *porāṇa* van *purāṇa*, *abbhovagameyāe* van *abhyupagamitayā*. *Pudgala*, de vijfde *astikāya*, is de materie der materie, de grondstof van elk lichaam. De etymologiseerende verklaring van *pudgala* is: *pūrayaṃti galantīti pudgalās*. [3]) Evenals *jīva* is *pudgala* eeuwig, leert Bhag. I. 4, [4]) waar

---

[1]) *Ukkoseṇam* is waarschijnlijk schrijffout voor *ukkāseṇam* = *utkarsheṇa* (vgl. Weber Nachtrag 443); *o* en *ā* worden ligt verwisseld. Een citaat bij Weber Bhag. 156 uit 't Anuyogadv. geeft *jahanneṇam* (*jaghanyena*, „minstens") eene tijdruimte van 10,000 jaar op.

[2]) Deze *prajñāpanā* (*paṇṇavaṇā*), die ook in genoemd citaat van 't Anuyog. wordt genoemd, schijnt een afzonderlijk werk te zijn. Zie Inleiding § 7.

[3]) In denzelfden trant is in den Çaṅkaravijaya de verklaring van *jinadeva*: *jītipadavācasya jīvasya netipadena punarbhava iti sa eva divyata iti devaḥ.*

[4]) Zoo ook Hemac. 87.5.

door *jīva* klaarblijkelijk niet verstaan wordt „lebendiges Individuum,” maar „de algemeene, allesdoordringende levensgeest.” De *skandha*, die daar ook eeuwig wordt genoemd, terwijl hij bl. 191 niet eeuwig heet, heeft natuurlijk niets te maken met de buddhistische *skandha's;* evenals er geen enkel punt van aanraking is tusschen deze *astikāya's* der Jaina's en de twaalf *nidāna's* der Bauddha's, zoodat Weber's uitdrukking bl. 207, „erhebliche Differenz”, te zwak is. Volgens Sarvadarçan. bl. 36 hebben de *pudgala's*, de atomen, vorm, smaak en kleur en vervallen zij in twee soorten: de eerste is *aṇu*, de tweede *skandha*. *Aṇu*, fijn, is de naam der onwaarneembare atomen, twee *aṇu's* enz. vormen een *skandha*. 't Anuyogad. (bij Weber 157) noemt de *paramāṇupoggalā suhumā* (*sūkshma*) en *vāvahārie* (*vyāvahârika*, waarneembaar).

De *nairayika's* hebben vier soorten van *poggala* ntl. *puvvāhāriyā*, *āhāriyā āhāriyyamāṇā*, *aṇāhāriyā āhārijjissamāṇā* en *aṇāhāriyā aṇāhārijjissamāṇā poggalā*; Bhag. I. 1. Indrabhūti heeft even te voren gevraagd of de *nairayika's āhāratthī* zijn, wat Weber vertaalt door „Nährungs bedürftig” en zoo verklaart hij ook *puvvāhāriyā* enz. door „die van früher her mit *āhāra* versehen sind”, zoodat hier niet de *nairayika's*, maar hunne atomistische bestanddeelen voedsel krijgen. Ik zou geneigd zijn *āhāriya* enz. eenvoudig te vertalen door „verkregen, aangenomen”, zoodat de drie eerste soorten zouden zijn: 1 „de vroeger aangenomene”, 2 „aangenomene en nog aangenomen wordende” en 3 „niet aangenomene, maar nog in de toekomst aangenomen wordende”. De 4e soort is dan eenigzins vreemdsoortig. Het grijpen, aannemen van *pudgala* is overigens een gewone uitdrukking. *Bandha*, zegt b.v. Sarvadarç., is het opnemen door de ziel van *pudgala* met zijn eindige en oneindige deelen. Het aannemen van *pudgala* door *jīva* wordt in de Bhag. een paar malen (bl. 176 en 219)

vergeleken met het binnendringen van water in een op vele plaatsen doorboord schip, dat in een meer verzinkt. Ook is het in de Bhagavatī niet bepaald ongerijmd aan een voorwerp eene negatieve eigenschap toe te kennen om uit te drukken dat het eene positive eigenschap mist. Zoo heeft b.v. bl. 191 de *bhāsā* voordat ze gesproken wordt de eigenschap van *abhāsā* te zijn. De 4^e^ soort *pudgala* dient dan tot completering der definitie, die nu alle mogelijke *pudgala's* omvat. Het voedsel der atomen wordt verder niet verklaard.

§ 5. In het hoofdstuk over de *atthikāa's* (II. 10) wordt *poggalātthikāa* zeer naauwkeurig beschreven: behalve de kleur en de smaak (die vijfvoudig zijn) en de vorm, welke drie eigenschappen de Sarvadarç. hun ook geeft, zijn de atomen nog van gevoel achtvoudig, wat reuk betreft tweevoudig; ze zijn levenloos, eeuwig, vaststaande, wereldstof; dit laatste is ook een epitheton der overige *astikāya's*.

Stoffelijk (*davvao*) vervalt *poggala* in vele stoffen; ruimtelijk (*khettao*) is hij door de wereld (*loga*) begrensd; tijdelijk (*kālao*) steeds geweest enz.; wezenlijk (*bhāvao*) voor vier zinnen waarneembaar; eigenschappelijk (*guṇao*) voorzien met die van 't grijpen (*gahaṇaguṇe*). Het is onnoodig dit te commentarieeren; hiermee vergeleken zijn Democritus en Lucretius te bewonderen om hunnen eenvoud. De volgende mededeeling der Bhag. is nog van belang. Volgens 't zelfde hoofdstuk is *ajīva* tweevoudig: *rūvī* en *arūvī*. De soort *rūvī* is viervoudig: *khaṃḍā*, *khaṃḍadesā* (*khaṃḍa* deelen) *kh. padesā* (onderdeelen) en *paramāṇupoggalā* (de allerfijnste atomen). Tot de vormlooze soort van *ajīva* behoort *dhammatthikāa* en *adhammatthikāa* en bovendien nog een raadselachtig *addhāsamaya*. [1]) Het blijkt dus hieruit dat het tweede stel *tattva's* eigentlijk niets anders

---

[1]) In 't Anuyogadv. *aṭṭhisamaya.*

is dan het eerste stel, ontbonden in zijne onderdeelen, plus *ākāça*, dat het heelal dus is *jīva*, *ākāça* en *ajīva* en dit laatste omvat *pudgala*, *dharma* en *adharma*. Dit strijdt met hetgeen Colebrooke Essays I 409 zegt: „*Pudgala* is the same with the *ajīva*", terwijl het hier slechts een deel van *ajīva* is, „comprehending all bodies composed of atoms. It is sixfold, comprising the four elements and all sensible objects, fixed or moveable." De Sarvadarç evenals de Bhagav. rekent alle combinaties der vier elementen en ook alle „sensible objects", *trasa* en *sthāvara*, tot de kategorie *jīva*, soort *saṁsārin*; slechts twee der vier verschillende combinaties van *pṛthivī* enz. zijn *mukta;* zij worden door Cowell, in zijne vertaling, gezegd te behooren tot *pudgalāstikaya*, zonder dat ik in 't oorspronkelijke hiervan iets kan vinden. 't Is niet te verwonderen dat de opgaven tegenstrijdig zijn. Daar alles wat leeft noodwendig eenen vorm heeft, daar zelfs de laagste *jīva*soort, *nairayika*, nog drie lichamen heeft, is *jīva*, in den *saṁsāra*, altijd verbonden met *pudgala* of *ajīva* en 't hangt er dan maar van af van welken kant de classificator het voorwerp bekijkt. *Pudgala* in stricten zin is de atomistische materie: een daaruit zamengesteld lichaam is ook *pudgala* en Stevenson vertaalt *pudgala* dan ook door „body". Zoo is *jīva* „de levensgeest", maar ook „een levend wezen."

§ 6. Dit zelfde 10e hoofdstuk der Bhag. geeft even uitvoerige beschrijvingen der overige *atthikāa*'s, welke mutatis mutandis met die der overige vrij wel overeenstemmen. *Dhamma*, *adhamma* en *ākasa* zijn, alle drie, één stof (*ege davve*) en vaststaande (*avaṭṭhie*), onbewegelijk. *Gamaṇa* is de *guṇa* van *dhamma;* *ṭhāṇa* van *ahamma* en *avagāhaṇā* van *āgasa*. De *āgasa* is dubbel: *loyākāse* en *aloyāgāse*. De eerste, „the abode of the bound" (Colebr. Ess. I. 409), is de verblijfplaats van levende en levenlooze wezens, terwijl in *aloyāgāse*, „the abode

of the liberated", geen *jīva* is. Dit is weer eene der tegenstrijdigheden der Bhagavatī, die overal elders de *mukta's* of *siddha's* tot de kategorie *jīva* rekent evenals de Sarvadarç. dat doet. Overigens stemmen deze opgaven met die van Mādhava overeen. *Dharma*, *adharma* en *ākāça* noemt hij [1]) *ekatvaçālino nishkriyāçca*, d. i. „ze zijn één (stof) en werkeloos". *Dharma* en *adharma* veroorzaken beweging (*gati*) en stilstand (*sthiti*) der ziel in den *lokākāça*, welks eigenschap is het ingaan, induiken (*avagāha*), van een voorwerp midden in de plaats van een ander mogelijk te maken. Hierna spreekt Mādhava over *kāla*. *Kāla*, (tijd), zegt hij, [2]) is geen *astikāya*, „*anekapradeçatvābhāvena*", maar een *dravya*. Op bl. 35, 4. Sarvadarç, staat na opnoeming der vijf *astikāya's*: *Eteshu pañcasu tattveshu kālatrayasambandhitayā sthitivyapadeçah anekapradeçatvena çarīravat kāyavyapadeçah.* Dit is eene etymologiserende definitie; waarschijnlijk is er te lezen.... *sambandhitayāstivyapadeçah* of *tayāstītivyapadeçah:* „de *astikāya* is geweest, is en zal zijn en als lichaam bezet hij velerlei plaatsen". Een essentieele eigenschap van de *astikāya's* is dus „*anekapradeçatva.*" Door dat *kāla* deze eigenschap mist is hij geen *astikāya;* hij is echter wel een *dravya*. Dit laatste is de gewone term voor „reëele substantie, materie", in tegenoverstelling van de „gedachte materie", *astikāya*, *tattva* of *padārtha*. In de *Nyāya* filosofie wordt de ziel, hoewel immaterieel, toch tot de negen *dravyāṇi*, *prithivī* enz. gerekend, omdat zij een substraat is van eigenschappen. [3]) Bij de Jaina's daarentegen is de bepaling van *dravya: guṇaparyāyavat*, „wat eigenschappen en ontwikkelingen of veranderingen heeft." [4]) *Guṇa's* hebben de

---

[1]) Sarvadarç. 35, 17. vgl. Colebr. Essays I. 409.

[2]) Bl. 36. 5.

[3]) Colebr. Ess. I 298.

[4]) „*Paryāya*", zegt Cowell bij Colebr. Ess. I 447, „is explained as *karman* in

astikāya's ook: *jīva* heeft *jñāna*, wat de Bhag. bl. 207 *uvaoga* noemt; [1]) *pudgala* heeft *rūpa; dharma*, *adharma* en *ākāça* hebben *gati*, *sthiti* en *avagāha*. En daar de *astikāya's* ook *paryāya's* hebben, zijn ze ook *dravyāni;* maar tengevolge van de eigenschap „*anekapradeçatva*", die aan *dravya* ontbreekt, is het begrip *astikāya* omvangrijker dan 't begrip *dravya*. Terwijl er dus vijf *astikāya's* zijn, zijn er, zegt Mādhava, met *kāla*, *shad dravyāni* (vgl. Colebr. Ess. 1 410). De vertaling die Cowell van deze passage geeft kan tot misverstand aanleiding geven. Hij vertaalt „To these fives *tattva's* or (as they are also called) *dravya's*, we may also add „*kāla*", as, although not an *astikāya*, it is a *dravya*, since it possesses qualities and actions". Men moet hieruit opmaken dat *tattva* en *dravya* identiek zijn, wat Mādhava juist tegenspreekt.

Hemac. Anekārtha". *Karman* beteekent echter zooveel. Mādhava verklaart *paryāya* door *parināma*.

[1]) Over *upayoga* zie § I van dit hoofdstuk.



HOOFDSTUK III.

De Legende van Skandaka.

§ 1. Eene van de legenden die in de Bhagavatī voorkomen is de historie van den Brahmaan Skandaka, hoe hij door middel van den monnik Pingalaka wordt opgewekt om naar een preek van Mahāvīra te gaan luisteren, Jainamonnik wordt en 't Nirvāṇa bereikt. Daar deze legende eenige metafysische beschouwingen bevat en door Prof. Weber in haar geheel, en verrijkt met vertaling en verklaringen, is meegedeeld, schijnt het mij niet ongeschikt er 't een en ander uit mee te deelen, om aldus de filosofische droomerijen der Jaina's in hun eigen taal weer te geven, wat mij tevens gelegenheid zal geven over die taal en eenige andere in de legende voorkomende bijzonderheden eenige opmerkingen te maken, terwijl ik het vervolg der legende in 't volgende hoofdstuk zal behandelen. Ook dit gedeelte van den tekst lijdt aan tallooze verkortingen en aan verwijzingen naar afdeelingen der Bhagavatī die in ons fragment ontbreken, zoodat veel onbegrijpelijk blijft. De geleerdheid van Weber, waarvoor men de grootste bewondering moet hebben, heeft wel veel verklaard, maar niet weinig is hem onduidelijk gebleven, gelijk hij zelf zegt en zooals zijne menigvuldige vraagteekens aanduiden.

§ 2. In de eerste regel van § 18 is aaneen te schrijven *Tenam kālenam*, *tenam samayenam*, zooals W. op bl. 423 ook vermoedt. Een scholiast zou hier zeggen *saptamyarthe tṛtīyā* zooals, om een voorbeeld uit honderd te noemen, aangeteekend staat Rāmāyaṇa I 72. 12, waar *ekāhnā* staat in den zin van *ekadivase*, evenals R. II. 8. 9 *pushyeṇa* zooveel is als *pushye*. Evenals in de hier door W. aangehaalde plaats van Malayagiri Mahāvīra, zoo houdt Çatruñjaya XIV,74 Pārçvanātha eene preek *sarvabhāshānuyāyinyā girā* d. i. „in een taal die met de taal van alle (toehoorders) overeenkomt." § 20 geeft eene merkwaardige opnoeming der kundigheden van den *parivrājaka* (bedelende pelgrim) Skandaka. Omdat de *Anga's* hierin driemaal worden opgenoemd vermoedt W. dat de Jainalitteratuur zou behooren tot eene Angaperiode, jonger dan de Sūtraperiode, waartoe volgens hem de Buddhistische litteratuur behoort, te meer omdat de heilige boeken der Jaina's *anga's* heeten. De *rahasya's*, die hier worden genoemd en die Weber vragend verklaart door *upanishad*, waarvan *rahasya* inderdaad een synoniem is, [1]) worden ook genoemd Rāmāyaṇa I 55. 16, waar Viçvāmitra verzoekt dat hem worde geschonken: *dhanurvedaḥ sāngopāngopanishadaḥ sarahasyaḥ*, welk laatste woord volgens den *tilaka* beteekent „de kennis, die slechts uit den mond des leeraars te begrijpen is."

§ 21 komt op 't tooneel de *niyaṃṭha Piṃgalae Vesāliyasāvae* (vgl. over dezen Inleiding § 7) die aan Khaṃḍaka de volgende vragen doet. „*Māgahā kiṃ saaṃte loge, anaṃte loe; saaṃte jīve, anaṃte jīve; saaṃtā siddhī, anaṃtā siddhī; saaṃte siddhe, anaṃte siddhe; kena vā maraṇeṇaṃ maramāṇe jīve vaḍḍhati vā, hāyati vā? etāva tāva āyikkhāhi.*"

Māgahā is een Voc. singul. op *ā*, die dikwijls voorkomt: [2]) vgl.

---

[1]) Vgl. Colebr. Ess. I. 83.

[2]) Ook soms in den Veda en dikwijls in 't Prākr. vgl. Kern Açoka 115.

Goyamā; khaṃdayā (zevenmaal bl. 258); *Sāvakā* bl. 150 Mudrār. Dat Pingalaka Skandaka alleen toespreekt blijkt zoowel uit de vorige § . . . *Kaccāyanasagottam inam akkhevam puche*, d. i. „hij vroeg den geslachtgenoot der Kātyāyana's naar 't volgende punt van twijfel", als uit den Singul. *āyikkhāhi.* [1]) Deze vorm, die W. van *V. kçā* afleidt, schijnt mij toe gevormd te zijn van *V. khyā.* De *V. kçā* komt slechts vóór, volgens W. en Petersb. W. (dl. V.) in de Kāṭhaka recensie van den Yajurveda. Van *kçā* is hier gevormd, zegt W., óf eene geredupliceerde vorm *cakçā* of *cikh* = *caksh.* Ik houd het er voor dat *āyikkhāhi* gevormd is van *khyā*, (waarvan in de volgende § de vorm *akkhāiu* = *ākhyātum* voorkomt) met onregelmatige of verbasterde reduplicatie. Het Skr. heeft *ākhyāhi;* niet *ācikhyāhi;* wel heeft Skr. natuurlijk reduplicatie in 't Perfect. en in 't Desiderativum. De wortel *khyā* is ontstaan uit *ski-ā*; Lat. sci-re; Gr. σκία (*chāyā*); schij-nen, Goth. *skeirs;* Friesch: *schier;* Gr. σκῖ-ρον vgl. Aristoph. Ekkles. 18 en 't scholion. *Kçā* ware gevormd van *kaç* (geredupl. *caksh*) waarvan *ākāça*, *saṃkāça* enz.

§ 3. *Pingalaka* vraagt dus aan *Skandaka* of de wereld, de levensgeest, de verloste en de verlossing een einde hebben of niet, en door welken dood stervende de *jīva* toe- of afneemt. *Skandaka* weet niet te antwoorden; hij staat zwijgende stil: *tūshnīm saṃtishṭhati.* Juist gaat er uit de stad zijner inwoning, Çrāvastī, eene menigte menschen naar buiten (*niggacchaï*); waarschijnlijk dus om naar Mahāvīra, naar Kayaṃgalā, te gaan en niet reeds daar van daan komende, [2]) zooals W. meent. Skandaka hoort het doel van hun tocht en maakt zich met hen op om van Mahāvīra eene oplossing zijner onzekerheid te verkrijgen.

---

[1]) De schrijfwijze *khk* in de Bhagav. is eene zeer gewone slechte spelling voor *kkh*.

[2]) In § 50 verklaart Mahāvīra de vragen aan Skandaka in eene talrijke vergadering.

In § 31 staat een futurum *dacchisi* van den V. *darç*, evenals *vocchāmi* van *w. vac* (Weber 413); andere voorbeelden van den tweeden persoon op *isi* of *ihi* heb ik niet kunnen vinden; de derde persoon komt b.v. voor op Açoka's inscripties b.v. *kacchati* (Kern Açoka 97). Verder een genitief vorm *kāhe* = *kasya*. Zoo *se* = *asya* in § 44, welke vorm, gelijk bekend is, ook voorkomt in 't gewone Prākṛt, vgl. Lassen Inst. Ling. Pracr. 327 en Mudrār. bl. 130; een adverbium *kiha* = Ved. *kuha* (vgl. Bopp. Vergl. Gramm § 420); nog een pronominaal adverbium *kevat* in beteekenis gelijk aan Skr. *kiyat*, in vorm aan 't Ved. *kīvat* (b.v. Rigveda 3, 30. 17). Evenals *kevat* wijzen Skr. *tāvant* en *yāvant* op een suffix *vant* in plaats van *yant*. De taal schijnt soms tot oudere vormen terug te keeren, misschien juister: oude vormen te behouden uit 't een of ander dialect. *Vattaï* = *vartate* beteekent hier eenvoudig „is" niet „weilet".

§ 4. In § 33 komt voor het woord *havvam*. Dit meermalen voorkomende woord, gewoonlijk slechts vóór *āgae*, *āgacchati*, eens vóór *akkhāe*, gist Weber te zijn *savva*, *sarva*. Bl. 416 der Bhagavatī spreekt hij van een denominativen *w. hatt* afgeleid van *w. sad* door „Vertretung von *s* durch *h*, in zendischer Weise", en gist hierop, in noot 1, dat *havvam* op die zelfde manier van *savva* is gevormd. Wat in 't Zend gebeurt doet hier niets ter zake en de *w. hatt* is te problematisch om er iets anders meê op te lossen. W. zelf vertaalt *havvam* dan ook gewoonlijk door een ander woord, niet door *savvam*. Ik laat hier de plaatsen der Bhag. waarin 't woord voorkomt volgen. Bl. 174: *cakkhuphāsam havvam āgacchati* d. i. „komt in aanraking met het oog." Bl. 195 *puna viitthattam havvam āgacchati* d. i. volg. W. „tritt wieder und wieder [1]) in die Mannigfaltigkeit ein".

Dan bl. 257 in § 33 *tam desam havvam āgae* W. „kam...

[1]) Achter *puṇa* staat een in de Bhag. zeer gewoon herhalingsteeken, gelijkende op eene 2.

nach jenem Orte gerade hin". § 35 en § 72 *teṇeva havvam āgae* „da hin gerade (bist du) hergekommen"; § 36 *jeṇam tava esa aṭṭhe mama tāva rahassakaḍe havvam akkhāe* en § 37 *jeṇaṃ mamaṃ aṭṭhe tava tāva rahassakaḍe havvam akkhāe* d. i. „durch welchen mir diese deine bisher geheim gehaltene Sache *ganz* erzählt worden ist". Dat de gissing van Weber onjuist is, is duidelijk, en evenzoo is eene gissing van mij, dat het gelijk *eva* zou zijn, die mij in den beginne waarschijnlijk scheen, onjuist. Aan de volgende verklaring geef ik de voorkeur. *Havvam* beantwoordt in beteekenis aan Skr. *arvāk*, in vorm aan een adverbiaal *arvam*, van een in Vedische en Skrt. zamenstellingen voorkomend *arva* nl. in *arvāvat* „nabijheid"; *arvāvasu; arvavasu;* zie Petersb. Wb. *Arvāk* (*arvānc* is *arva* + *anc*, evenals *tiryanc* = *tiri* + *anc* enz.) is in 't algemeen het tegendeel van *paras*, *paratas*, *parā;* derhalve zoowel „toegekeerd naar", als „vóór, Lat. *ante* en *antea.*" In de eerste opvatting kan men het vertalen met „naar toe", en kan het vervangen worden door Skr. *abhi*, *abhimukham* (tegendeel: *parāngmukham*). Dit beteekent het, zeer duidelijk, in de eerste plaats op bl. 174. In de vier volgende plaatsen is het ook „naar toe, er bij," *antike.* Het Vedische *arvāke* beteekent juist „in de nabijheid", d. i. in klassiek Skr. *antike.* Alleen in § 36 en 37 beteekent *havvam* „van te voren, vooraf", gelijk ook in 't klassiek Skrt. *arvāk* (zie Petersb. Wdb.). Men kan het daar vertalen met „vroeger, reeds."

De verandering van *arvam* in *havvam* is ligt te verklaren: *rv* wordt, zooals gewoonlijk in 't Prākṛt., *vv*. De *h* is eufonisch, gelijk zij voorkomt in alle Prākṛts, ook in 't Pāli, en meermalen in het Māgadhī van Açoka, zooals in *hevam.* In 't Pālī vindt men b.v. *heva.* [1]) In de Bhagavatī zelve komt slechts

[1]) Meer voorbeelden in prof. Kern's aankondiging van Childers Pāli Dictionn. in 't reeds aangehaalde tijdschrift. Vgl. nog Weber bl. 399 noot 1.

zelden zoo'n ingelaschte *h* voor; b. v. in *vasahi*, naast *vasaï;* in *vihatthi* = *vitastì*, eene lengtemaat (vgl. Web. 416); gewoonlijk wordt *y* ingelascht. De onregelmatigheid van *havvam* bestaat daarin, dat de *h*, die oorspronkelijk na den slotklinker van 't voorgaande woord is ingevoegd, ook na een medeklinker is gebleven.

§ 5. In § 36 is *se ke'si* „wie zijt gij" zonder zin. Wat den zin betreft moet het zijn *ke 'tthi*, „wie is hij", of = Skr. *ka āsīt*, „wie was hij", ... *jeṇaṃ tava*, „door wien aan u", vergeleken met het antwoord in § 37 *jeṇaṃ mamaṃ*, „door wien aan mij". Het veiligste is echter *ke'si* te houden voor *kaḥ svid* „wie toch wel."

Over *viyaṭṭa* in § 40 zie men hoofdstuk I § 4.

In § 44—49 lost Mahāvīra de vragen van Pingalaka op. De wereld, de *jīva*, de verlossing, en de verloste zijn alle vier eindig, wat betreft stof en ruimte; maar oneindig wat tijd en wezen betreft. *Davvao* (stoffelijk) worden alle vier kategorisch *saaṃte*, eindig genoemd, evenzoo *aṇaṃte*, oneindig, *kālao* en *bhāvao* (naar tijd en wezen). *Khettao*, *kshetratas*, d. i. ruimtelijk, heeft de wereld eene uitgebreidheid van tallooze billioenen van *yojana's*, is de levensgeest *asaṃkhejjapäesie asaṃkheyyapadesogāḍhe*, d. i. „de levensgeest bezet velerlei plaatsen", en zoo zijn ook de verlossing en de verloste, wat ruimte betreft, wel niet oneindig, maar toch fabelachtig uitgebreid. — De Jaina's munten uit door fabelachtige cijfers en minutieuse beschouwingen, vgl. hoofdst. II § 3; Bhag. bl. 265 en 427 en Çatruñjaya bl. 47 der Inleiding.

In het berijmde résumé van het *Jainamata* (Jainaleer) door Jinadatta, voorkomende in den Sarvadarç., wordt de verloste ziel o. a. genoemd *labdhānantacatushka*, waarmee waarschijnlijk (dus vermoedt prof. Cowell) de kennis van deze vier zaken wordt bedoeld, die althans tijdelijk en wezentlijk oneindig

zijn. Dit zelfde viertal staat ook nog bijeen in boek I, hoofdstuk 6, § 29 der Bhagavatī.

Hierop beantwoordt Mahāvīra de vraag, welke soort van dood den *jīva* doet afnemen (vgl. hoofdst. I § 4). Skandaka ontwaakt (geestelijk), wordt bekeerd en verzoekt van Mahāvīra de door de *kevalin's* geleerde wet te hooren. *Kevalin* is volgens Hemacandra = *Arhat* of *Jina*, een epitheton der vier-en-twintig heiligen en beteekent ook dengene die het *kevalajñāna* heeft: zoo waren er in 't gevolg van Mahāvīra 700 *kevalin's*, volgens Wilson I. 304. Het blijkt niet hoeveel *Jina's* of *Arhat's* de Bhagavatī kent.

Het vervolg dezer legende van Skandaka geef ik in 't volgende hoofdstuk.



HOOFDSTUK IV.

De zonde en de verlossing.

§ 1. Terwijl volgens de eerste algemeene verdeeling het heelal bestaat uit *jīva* en *ajīva* en deze verdeeling, als te algemeen, in de tweede verdeeling tot vijf *astikāya's* of *tattva's* wordt uitgebreid, bevat het derde stel zeven *tattva's* van aard zeer verschillende van de vorige. Wel is waar vormen *jīva* en *ajīva* ook hier twee *astikāya's*, maar in de vijf andere zijn vervat de dogma's der Jaina's over de zonde, haar ontstaan en hare vernietiging. De Jaina doctoren zijn 't niet geheel eens over het aantal dezer *tattva's*; terwijl sommigen er zeven noemen, voegen anderen er nog twee bij, die door de eersten, als in de zeven begrepen, niet afzonderlijk worden gesteld. In de tweede afdeeling kategoriën zijn ook opgenomen *dharma* en *adharma*, die beter op hun plaats zijn in deze, derde, verdeeling en dan ook door sommigen nog afzonderlijk als *puṇya* en *pāpa* bij de zeven anderen worden gevoegd en door Jinadatta b.v. worden verklaard als *satkarmapudgalās* en *tasya viparyayas* d. i. „atomen van goede handelingen en het tegenovergestelde er van". De Sarvadarçanasaṅgraha is zeer uitvoerig in de beschrijving dezer kategoriën; en hoewel het résumé van Mādhava uit zijn aard dikwijls duister is, neem ik

het toch tot leiddraad om mijn weg te vinden door dat labyrinth van zonden en zondedoodende voorschriften, aan welks uiteinde de *moksha* wacht. Of, om een beeld te gebruiken dat de dichter van den Mudrārākshasa zijn' held eenigzins anders in de mond legt: ik zal de verhandeling van Mādhava gebruiken als wand (*bhitti*), waarop ik zal trachten, met behulp der Bhagavatī en andere stoffen, het tafereel (*citrakarma*) der verlossing uit het zondige, ellendige leven volgens de Jaina's te schilderen.

§ 2. Sarvadarçanasaṅgraha bl. 36, 14. „Sommigen geven zeven *tattva's* op, nt.: *jīva*, *ajīva*, *āsrava*, *bandha*, *saṁvara*, *nirjarā*, *moksha*. Hiervan zijn *jīva* en *ajīva* reeds verklaard; *āsrava* wordt aldus verklaard: *āsrava* wordt verklaard: *āsrava* is het in beweging (beroering) komen der ziel, door middel van het in beweging zijn der *audārika* enz. lichamen." Dat in beweging zijn der ziel heet *yoga*, d. i. „verbinding, conjunctie, nt. der buitenwereld met het levend en denkend subject; der *vishaya's* met de organen." Nu volgen er vergelijkingen om het begrip *āsrava* duidelijk te maken, waarvan de eerste in 't oorspronkelijke aldus luidt: *yathā salilāvagāhidvāram nadyāsravaṇam kāraṇatvād āsrava iti nigadyate tathā yogapraṇādikayā karmāsravatīti sa yoga āsravas.* Volgens prof. Cowell's verbetering is er te lezen *nadyāsravaṇakāraṇatvād*, waarna ik de passage aldus vertaal: „Even als het poortje van een schutsluis *āsrava* heet omdat het bewerkt dat het rivierwater instroomt, zoo heet de *yoga* *āsrava* omdat, door het kanaal van den *yoga*, de handelingen, goed en kwaad (*karma*), binnenstroomen." De vergeleken zaken zijn: 1) het *dvāram* (waterdoorlaat), dat ook *āsrava* heet; en 2) de *yoga* (invloed der buitenwereld op het subject); derhalve het *dvāra* is eene *praṇādikā* (kanaal) en de *yoga* is evenzeer eene *praṇādikā*. Zonder beeldspraak beteekenen *dvāra* en *praṇādikā* „het middel".

Daarop volgen nog twee vergelijkingen. „Evenals een vochtig kleed al het stof, dat door den wind wordt aangevoerd, van alle kanten opneemt, zoo neemt de ziel, die vochtig is door het vocht der *kashāya's*, de door *yoga* (invloed van buiten) aangevoerde handelingen (*karma*) geheel en al aan." En „even als gloeijend ijzer, als er water op geworpen wordt, het water geheel en al opneemt, zoo neemt de door de *kashāya's* verhitte ziel de door *yoga* aangevoerde handelingen geheel en al op." Deze vergelijking met gloeijend ijzer komt ook voor in de Bhagavatī III 3. 21—30, waar echter noch het eerste lid der vergelijking, noch het tertium comparationis mij duidelijk is. Weber zegt „Ungefähr wie wenn Einer einen Wassertropfen auf glühendes Eisen (*tattaṃsi ayakavallaṃsi*) [1]) giesst". In hoofdstuk 1 van 't zelfde boek III wordt verhaald hoe de stad *Balicamcā* door *Īsāna devimda* werd verbrand, zoodat zij werd *iṃgālabbhūyā* [2]) d. i. *aṅgārabhūta*, tot kool geworden; *mummurabbhūyā*, [2]) d. i. *murmurabhūtā*, tot smeulvuur geworden; *chāribbhūyā* [2]) d. i. *kshārībhūyā*, tot potasch geworden; en *tattakavellayabhūyā*, wat óf *taptakavellaka* (of °*kavallaka*) is, óf verwisseling voor *taptāyakave(a)llabhūtā*. *Kavellaka* of *kavallaka* is in vorm een deminutief van *kavala* en moest dus in 't Skr. luiden *kavalyaka*. 't Skr. *kavala* is als „brok om te eten" gelijk *piṇḍa*, welk woord de Sarvad. gebruikt (*ayaḥ*-

[1]) De *s* van *ayas* is weggevallen evenals in *maṇajoe* (*manaḥyoga*) en *vaya*°, *taba*°, *tejayoga*. Zoo ook in het, uit het Prākṛt in barbaarsch, Buddhistisch, Skṛt., overgegaan *manāpa* uit *manaāpa* „het gemoed treffend, aanvallig, goed."

[2]) In Skrt. worden, vóór *bhū*, *as* en *kṛ*, *i* en *u* lang, *a* en *ā* tot *ī*, vóór *kṛ*. ook tot *ā*. Hier is van *bhū* de consonnant verdubbeld en tevens de voorgaande, van natuur lange, vokaal verkort, omdat van natuur lange klinker + één volg. conson. gelijk is aan korten klinker door positie verlengd. Skṛt. *kalāpa* blijft in algemeen Prākrt. evenzoo, of wordt *kalappa*; zoo is *santappideṇa*, Bālarām. 154. 6, = *santāpitena*; *magga*, ib. 245, 14, = *mārga*. *Dukūla* wordt volgens Vararuci, bij Lassen Instit. p. 70, zoowel *duallaṃ* (sic) als *duulaṃ*.

pinda) en heeft dan ook de overige toepassingen van zijn synoniem *pinda* aangenomen.

§ 3. Hierop geeft Mâdhava eene definitie van *kashâya*. „*Kashati hinasty âtmânam kugatiprâpanâd iti kashâyas;* d. i. *kashâya* heet zoo, omdat hij de ziel beschadigt." Deze etymologie is geen taalkundige, maar eene philosophische, d. i. ongerijmde: *kashâya* bet. onzuiver vocht, of gekleurd vocht; even als alle woorden voor dergelijk vocht bet. het *dosha*, zonde. *Dosha* zelve is „onrein vocht." De *kashâya's* zijn vier: toorn, trots, verblinding en begeerte. De *âsrava* zelve is tweevoudig, *çubha* en *açubha;* zoo is b.v. *ahimsâ* (het niet deren van levende wezens) *çubha* (goed). In een ander opzigt is hij drievoudig, daar de *yoga*, de verbinding met handelingen, met de dingen der buitenwereld, kan plaats hebben door het lichaam, door spreken en door denken. Eene andere definitie van *âsrava* is etymologisch: *âsravayati purusham* enz. d. i. „*âsrava*, de zinnen als werktuigen gebruikende, rigt de ziel op de zinnelijke voorwerpen, waardoor zij *parinamate*, d. i. in beweging geraakt en niet apathisch blijft." [1]) — Wanneer dus de ziel door de *kashâya's* in een bepaalden toestand is gebracht, rigt zij zich door de zintuigen op de zinnelijke wereld, verbindt zich door *yoga*, 't zij door woord, lichaam, of gedachte, met handelingen en laat de buitenwereld op zich inwerken. Dit is *âsrava*, wat letterlijk beteekent zoowel: schuim, vuil; [2]) als onreinheid des gemoeds, en, naar de Jaina-opvatting: „strooming, vloeijing." De oorzaak hiervan is niet alleen *yoga* (verbinding met de buitenwereld), maar ook nog: valsch geloof (*mithyâdarçana*), *avirati*, *pramâda*, en de *kashâya's*. Deze verhitten de ziel en brengen haar uit haar normalen toestand; door *yoga* verbindt zij zich met de buitenwereld, wier invloed

---

[1]) Sarvad. 37, 7. Colebr. Ess. I. 406.

[2]) Vgl. Prof. Kern's Açoka bl. 88.

haar natuurlijk niet beter maakt, maar haar hoe langer hoe meer met de zinnelijke voorwerpen verbindt, door dat zij atomen aanneemt, die haar zwaarder maken. Daarom wordt er ook gezegd dat *bandha* is: het aannemen en opnemen van eindige en oneindige atomen (*pudgala*), die de aandrift tot handelen versterken en den *jīva* doen toenemen. Door negentien zonden zegt de Bhagavatī (I. 9) krijgt de *jīva garuyattaṃ*, zwaarte, terwijl de onthouding van al die zonden daarentegen *lahuyattaṃ*, ligtheid, veroorzaakt.

§ 4. *Garuyattam* en *lahuyattam* kunnen hier dus in hun materieelen zin opgevat worden en zijn eigenschappen van *jīva*, die met zijne *pudgala's* zoo naauw mogelijk is verbonden; ze zijn *aṇṇamaṇṇabaddhā* d. i. *anyonyabaddhā*, eng verbonden; de *jīva* is als een schip met tal van gaten of lekken, dat in een waterplas verzonken is; Bhag. I. 6. Dit zelfde beeld wordt ook gebruikt III, 3, en uitgewerkt. De *jīva*, zegt Mahāvīra daar, beweegt zich en is aan veranderingen onderhevig; zoolang dat duurt, *tassa jīvassa aṃte aṃtakiriyā na bhavati*, „is het einde den *jīva* niet nabij: dan is hij in den toestand van genoemd schip; is de *jīva* echter geraakt tot de *aupaçamikabhāva*, dan gaat het er mee als met het schip, wanneer men het water er uitpompt: *khippām eva uddāi* [1]) d. i. *kshipramevodyāti*, het gaat snel in de hoogte. De negentien zonden, die volgens de Bhag. tot *garuyattam* voeren, worden er in zeer onvolledigen staat opgenoemd. De oorzaken van *bandha* zijn volgens Vācakācarya (Sarvadarç. 37. 15) *mithyādarçana*, *avirati*, *pramāda* en de *kashāya's*. Dit is niet naauwkeurig genoeg, waarom Mādhava er, in zijne uitlegging, *yoga* nog bijvoegt. [2]) Bovendien geeft Mādhava, aan 't slot

---

[1]) Bhag. II. 1. staat *uddāti*. De andere daar voorkomende vormen zijn ook van *ud-drā*, ofschoon *drā* „loopen, springen" hier niet meer uitdrukt dan *ya*.

[2]) Vgl. Bhag. I. 3. 36.

zijner verhandeling, eene opsomming der zonden, volgens Jinadattasūri (Sarvad. 43. 10.) In deze lijst, evenals in die welke Hemacandra in zijne Abhidhānacintāmaṇi geeft, worden echter achttien zonden genoemd, even als er in Çatrunjayamāhātmya X. 82. gesproken wordt van *ashṭādaçāṃhaḥpadam*, achttien zonden. In de Bhagavatī zijn de volgende woorden in ongeschonden en herkenbaren toestand: *Pāṇāyivāa*, *musāvāa*, *mehuṇa*, *koha*, *māṇa*, *māyā*, *pesunna*, *rati*, *arati*, *paraparivāya*, *māyāmosa* en *micchādaṃsaṇasalla*. Laten we deze vergelijken met de door Jinadatta en Hemacandra genoemde zonden. Volgens den eersten [1]) is hij Jina, Deva, Guru enz., die niet heeft de stoornissen of tegenwerkingen van *bala*, *bhoga*, *upabhoga*, *dāna* en *lābha;* die niet heeft *nidrā*, *bhī*, *ajñāna*, *jugupsita*, *hiṃsā*, *rati*, *arati*, *atismara*, *çoka*, *mithyātva*. Hemacandra geeft, ondanks eenig verschil, eene zoo gelijkende lijst, dat de beide identisch moeten zijn en het verschil onwezentlijk is. Ik zet ze naast elkaar.

§ 5. Lijst van Jinadatta.	Lijst van Hemacandra.
1. *Bala*	3. *Vīrya*
2. *Bhoga*	4. *Bhoga*
3. *Upabhoga*	5. *Upabhoga*
4. *Dāna*	1. *Dāna*
5. *Lābha*	2. *Lābha*
6. *Nidrā*	15. *Nidrā*
7. *Bhī*	9. *Bhīti.*
8. *Ajñāna*	14. *Ajñāna*
9. *Jugupsita*	10. *Jugupsā*

---

[1]) Sarvad. 43. 11, is te lezen *na yasya*, en dit met regel 12 te verbinden. Hemac. drukt het op dezelfde manier uit. Regel 9 verbetert prof. Cowell *antarāyās*.

10. *Hiṁsā*	6. [*Hāsa*]
11. *Rati*	7. *Rati*
12. *Arati*	8. *Arati*
13. *Rāga*	16. *Rāga*
14. *Dvesha*	17. *Dvesha*
15. [*Rati*]	18. *Avirati*
16. [*Atismara*]	12. *Kāma*
17. *Çoka*	11. *Çoka*
18. *Mithyātva*	13. *Mithyātva*

Het eenige verschil in de overigens identische lijsten is: 10 *hiṁsā*, 6 *hāsa;* 15 *rati*, 18 *avirati;* en 16 *atismara*, 12 *kāma*. Prof. Cowell wil *hiṁsā* van Jinadatta veranderen in *hāsa* van Hemacandra: het schijnt mij beter, juist andersom, *hāsa* van Hemac. in *hiṁsā* van Jinad. te veranderen. *Hiṁsā* kan moeilijk gemist worden in eene optelling van zonden, wier gemis een vereischte is voor een Jina, daar voor een Jaina *ahiṁsā*, het niet deren van levende wezens, zoo'n kardinaal punt is. De eerste zonde in de lijst der Bhagavatī is dan ook *pāṇāyivāa*, *prāṇātipāta*, wat, zooals gezegd is, de term voor *hiṁsā* is in de Bhagavatī. (Vgl. de uitdrukking *pāṇālambhe* op eene Dhaulische inscriptie van Açoka; bl. 50 van prof. Kern's Açoka). Daarbij komt nog dat een Prākṛt *hīsā* = *hiṁsā* ligt aanleiding geeft tot de verkeerde lezing *hāsa*. Jinadatta noemt tweemaal *rati:* het tweede is stellig onjuist. *Atismara* wordt door Cowell zeer juist veranderd in *smara*, synoniem van *kāma;* hij leest dan regel 10 aldus: *hāsā ratyaratī rāgadveshāv aviratismaraḥ*. Ik ben vóór 't behouden van *hiṁsā*, maar neem de verbetering der laatste woorden over met deze wijziging dat ik lees: °*aviratis* (óf *aviratiḥ*) *smaraḥ*, daar de lezing van Cowell ongrammatisch is. En zoo is de overeenstemming tusschen de twee Jainadoctoren hersteld.

Vīrya, in den zin van *bala*, komt ook voor Bhag. I. 8, en is, gelijk bekend, een gewoon synoniem van *bala*. Laten we nu zien in hoeverre de door Mahāvīra opgenoemde zonden hiermee overeenkomen. *Pāṇāyivāa*, *prāṇātipāta*, 't zelfde als *hiṁsā*, *musāvāa*, *mṛshāvāda*, liegen, *mehuna*, *maithuna*, bijslaap, zijn drie zonden die de drie *vrata's* van *ahiṁsā*, *sūnṛta* en *brahmacarya* schenden. 't Is echter in 't oog vallend dat vooral de twee laatste termen in de Bhag. veel bepaalder en minder omvangrijk zijn dan de namen der correspondeerende *vrata's*, die waar, weinig, en welwillend spreken, en onthouding, abstinentie, of ingetogenheid voorschrijven en dus veel ruimer begrippen zijn.

Weber zegt: „die fünf ersten Sünden sind die Negation der fünf *mahāvrata*." Hoewel er van den naam der derde zonde slechts drie letters, *adi*, van die der vijfde vier, *pari*, over zijn, zie ik er ook geen bezwaar in *adi* te completeren tot *adiṇṇādāna* uit I, 6, waar, onder eenige zonden, *adiṇṇā(dā)ṇe* wordt genoemd, evenals ook in Sarvad. de *asteyavrata* wordt omschreven door *anādānam adattasya;* 't partic. *diṇṇa* komt ook voor II, 1 § 67. Zoo is ook *pari* uit I, 6 te completeren tot *pariggaha* = *parigraha*, bezit, 't tegenovergestelde van *aparigraha* of *akiṁcanatā*. *Koha* is *krodha; māṇa* en *māyā* zijn duidelijk; 't volgende *lo* is *loha*, *lobha*, dat dikwijls met de vorigen, *koha*, *māṇa* en *māyā*, wordt genoemd, b.v. I. 5. 9; XXXV, 1. Zij zijn de vier *kashāya's*, zooals in de laatst aangehaalde plaats dan ook staat *lohakasāyī*. — *Pesuṇṇa* is *paiçunya*, boosaardigheid, verraderlijkheid. *Rati* en *arati* komen ook op de twee andere lijsten voor. *Paraparivāya* is hetzelfde als *jugupsita* en *jugupsā* van Hemac. en Jinad. Wat *māyāmosa* is, blijkt niet. *Michādaṁsaṇasalla* is de *çalya*, zonde, van *mithyādarçana*, valsch geloof. De sporen die de overige zonden in den tekst der Bhag. hebben achtergelaten zijn zoo gering, dat ik er niets uit

10. *Hi* [redacted]
11. *R* [redacted]
12. *A* [redacted]
13. *R* [redacted]
14. *I* [redacted]
15. [redacted]
16. [redacted]
17. [redacted]
18. [redacted]

Het eenig [redacted]
10 *hiṁsā*, [redacted]
kāma. Prof. [redacted]
hāsa van H [redacted]
hāsa van I [redacted]
kan moeilij [redacted]
wier gemis [redacted]
Jaina *ahiṁs* [redacted]
dinaal punt [redacted]
dan ook *pā* [redacted]
term voor *h* [redacted]
pāṇālambhe o [redacted]
van prof. Ke [redacted]
hĩsā = *hiṁsā* [redacted]
hāsa. Jinadatt [redacted]
onjuist. *Atism* [redacted]
smara, synoni [redacted]
hāsa ratyarati [redacted]
den van *hiṁsā*, [redacted]
den over met de [redacted]
smaraḥ, daar de [redacted]
is de overeenste [redacted]

§ 6. Dit *tattva* heet *saṁvara* omdat het sluit, *saṁvṛṇoti*, de deur (of sluis), *āsrava*, van den stroom (der handelingen). [1]) Terwijl *āsrava* de oorzaak is van *bandha*, is *saṁvara* de oorzaak van *moksha*. *Gupti*, het eene onderdeel van *saṁvara* is het bewaken der ziel tegen *Yoga* (verbinding met de buitenwereld), die de oorzaak is dat de *jīva* in den *saṁsāra* (de aardsche existentie) blijft. Evenals *yoga* op drie manieren tot stand komt, door spreken, denken en handelen, zoo bestaat ook *gupti* in het bedwingen, *nigraha*, van *kāya*, *vāk*, en *manas*. Op bl. 33. 7. van Sarvad. wordt *manovākkāyatastyāgo* genoemd als een vereischte om den *brahmavrata* te vervullen; vgl. hoofdst. I § 8. In de daar aangehaalde plaats der Bhagavati wordt van de *neraïya's* gezegd dat zij *manajoa vaïjoa* en *kāyajoa* hebben. [2]) Het andere bestanddeel van *saṁvara*, *samiti*, wordt in Sarvad. verklaard door eenige verzen van Hemacandra, die Mādhava aanvoert na vooraf eene etymologische verklaring van 't woord te hebben gegeven. *Samiti*, zegt hij, is *samyagayanam*, behoorlijk gaan, behoorlijke wandel, waarbij het deren van levende wezens wordt vermeden. Door de verdeeling in *īryā*, [3]) *bhāshā*, enz. is zij vijfvoudig. De *īryāsamiti* bestaat daarin dat men bij het gaan op den grooten weg, als die door de stralen der zon wordt gekust, zorgvuldig toeziet om levende wezens geen kwaad te doen. De *bhāshāsamiti* der *vācaṁyama's* (synoniem van *çramaṇa* enz.; in den strikten zin = Trappisten.)

---

[1]) Sarvad. 39, 14; waar te lezen is *āsravam*, d. i. *srotaso dvāram* in Accusativo. 7, 16 is *moha* drukfout voor *moksha*.

[2]) In 't voorbijgaan merk ik op, dat volgens die zelfde plaats, I. 5, het schijnt dat de *neraïya's* ook askese kunnen verrichten: zij worden daar onderscheiden in *sāgārovaüttā* of *sāgārovayoge vaṭṭamāṇā* en *anagarovaüttā*.

[3]) Hier, Sarvad. 39. 2 en 5, is *īrshā* drukfout voor *īryyā*, *īryā*: regel 9 is te lezen *saishaṇā* enz.

bestaat in weinig en vriendelijk spreken. [1]) De *eshaṇāsamiti* is de zorg om slechts spijzen aan te nemen die niet bezoedeld zijn door de twee en veertig gebreken, die een aalmoes kan hebben. De *ādānasamiti* is de zorg waarmee men zitplaatsen enz. beschouwt, er op gaat zitten, aanneemt en neerzet. En ten slotte, de *utsargasamiti* bestaat in zorgvuldigheid en voorzichtigheid bij 't doen zijner natuurlijke behoeften. [2]) Met deze verzen van Hemac. komt overeen wat in de Bhagavatī in de legende van Skandaka wordt verhaald. Nadat Skandaka (zie Hoofdst. III § 5) de verhandeling van Mahāvīra over den dood heeft gehoord en zijn verlangen heeft te kennen gegeven om de wet te hooren, wordt hem de *dhamma* door Mahāvīra verklaard. Hierna roept hij uit: *saddahāmi niggaṃthaṃ pāvayaṇaṃ*, d. i. „ik geloof in de leer der Nirgrantha's, d. i. der Jaina's." [3]) *Niggaṃthaṃ* staat voor *neggantham* Skr. *nairgrantha* en staat ook b. v. II, 5, waar van de *samaṇovāsayā* in de stad *Tuṃgiyā* wordt gezegd dat zij zijn *niggaṃthāo pāvayaṇāo aṇatikkamaṇijjā*, d. i. „zij overtreden de *nairgrantha* leeringen niet", en *niggaṃthe pāvayaṇe nissaṃkiyā* (*nirçankitā*) „zij twijfelen er niet aan." — *Roëmi*, zegt Skandaka verder, *n. p.*, d. i. *rocayāmi n. p.*, want, zooals Mādhava (Sarvad. 31. 19.) zegt: *rucir jinoktatattveshu samyakçraddhānam ucyate*, „behagen in de door den Jina verkondigde waarheden heet *çraddhāna*. Skandaka geeft zijn behagen in nog meer uitroepingen lucht: *evam eyam* (*etad*) *bhaṃta; taham* (*tathā*) *eyam; avitaham eyam* enz. enz. „zoo is het, o Heer!" Hij heeft dus het eerste deel van den *triratna* verkregen en geeft nu zijn verlangen te kennen om

[1]) *Āpadyatāgata*, regel 6, beteekent niets. Waarschijnlijk moet het zijn *avadyatyāgatas*.

[2]) Regel 12 is te lezen *kaphamūtramalaprāye nirjantujagatītale*, d. i. „op een plek, waar veel slijm, urine, slijk en geen diertje is."

[3]) Bhagav. II. 1 § 52.

monnik te worden en *samyagjñāna* en *s. caritra* te bereiken. Deze zijn zijne woorden § 54 *tam icchāmi nam devānuppiyā sayameva pavvāviyam, sayameva sehāviyam, s. e. mundāviyam, sayam sikkhāviyam, sayameva āyāram vinayiyiyacaranakarana-jāyāmāyāvattiyam dhammam āikkhiyam.*

§ 7. *Devānuppiyā* is weer een Vocat. Singul., evenals *Māgahā* in § 21 dezer legende; zie hoofdstuk III § 2. Van dit woord dat volgens Weber 405 voor *devānāmpriya* staat, en in de Bhag. het eenige voorbeeld is van de verandering van *ām* in *u*, komt nog voor de vorm *devānuppiē* III, 1, waar staat *devānuppiē kālagae janittā*, waar het volgens Weber een Acc. Plur. is, hetgeen, hoewel er van één persoon sprake is, als Plur. Majest. niet onmogelijk is. Dezelfde vorm III, 2, *jeneva devānuppiē, teneva uvāgachāmi*, is volgens Weber Nom. sing. of de Nom. plur. pronominaal verbogen. Ik geloof niet dat zelfs in de Jainalitteratuur zoo'n monster als een Nom. plur. op *e* voorkomt; zonder twijfel, is het hier een Nom. sing. en echt Māgadhī. In § 79 dezer legende staat de Gen. plur. *devānuppiyānam*, waar klaarblijkelijk, vergeleken met de volgende paragraaf, Mahāvira wordt bedoeld. Dat van één persoon dikwijls de Plur. maj. wordt gebruikt, sluit echter het gebruik van den Singul. niet uit, terwijl de Voc. Sing. op *ā* dikwijls voorkomt. Overigens is bekend (vgl. K. Açoka 13) dat Devānampriya de gewone titel is van koning Açoka en bij de Brahmanen „idioot, sul" beteekent, zoodat dit woord dezelfde verandering van beteekenis heeft ondergaan als 't fransche *benêt*, althans zoo de afleiding van dit woord van *benedictus* juist is. — De vormen *pavvāviyam*, *sehāviyam*, *mundāviyam*, *sikkhāviyam*, zijn participia die dienst doen als Infinitief Aorist, zooals ook regelmatig in Skrt gebeurt: *vīkshitam* b. v. is τὸ ἰδεῖν; *vīkshanam* = τὸ ὁρᾶν. *Pavvāviyam* is regelmatig ontstaan uit *pravrājitam*, met eufonische *v* in plaats van de meer

gewone *y*. De overige vormen houdt Weber bl. 433 ook voor Causative partic.; ten onregte: het zijn wel verba der tiende klasse maar geen causativa; ze zijn op de Prākṛtsche manier gevormd. — Skandaka geeft dus te kennen dat hij Jaina-monnik wil worden, waarop Mahāvīra hem leert hoe hij daartoe moet handelen en hem een soort noviciaat voorschrijft in § 56. *Evam devāṇuppiyā gaṃtavvam / evam ciṭṭhiyavvam / evam nisītiyavvam / evam uyaṭṭiyavvam / evam bhuṃjiyavvam / evam bhāsiyavvam / evam uṭṭhāya uṭṭhāya / pāṇehiṃ bhūehiṃ jīvehiṃ / sattehiṃ saṃjameṇaṃ saṃjamiyavvam / asiṃ ca ṇaṃ aṭṭhe no kiṃci pamāiyavvam.* In *nisītiyavvam* is de *t* waarschijnlijk schrijffout voor *j*, die dikwijls eene oorspronkelijke, in dit geval eene eufonische *y* vervangt: [1]) in dat geval is de vorm af te leiden van w. *sad. Uyaṭṭiyavvam* is gelijk *udvartitavyam* (zie hoofdst. I § 4). *Asiṃ* is een locativ. singul., evenals *aṭṭhe: asmin arthe;* ook in de volgende § komt het voor; vgl. Lassen Inst. Prācr. 327. In Skṛt zou deze § dus ongeveer luiden: *Evam devānāmpriya gantavyam, evam sthātavyam, e. nishiditavyam, e. udvartitavyam, e. bhoktavyam, e. bhāshitavyam, e. utthāyotthāya prāṇair bhūtair jīvais sattvais* [2]) *saṃyamena saṃyamitavyam asmiṃçcarthe na kiñcit pramāditavyam.* Skandaka volgt dit op, en 't gevolg er van wordt beschreven in § 58, die ik hier nog in haar geheel aanhaal omdat ze 't zelfde behandelt als de verzen van Hemacandra.

§ 8. *Tate ṇaṃ se Khaṃdae Kaccāyaṇasagotte aṇagāre jāte iriyāsamite, bhāsāsamite, esaṇāsamiē, āyāṇabhaṃḍamattaṇikkhevaṇāsamite, uccārapāsavaṇakhelasiṃghāṇajallapāriṭṭhāvaṇiyāsamite, maṇasamite, vayasamite, kāyasamite, maṇaguṭte, vayaguṭte,*

[1]) Vgl. *āloṭiya°* in de volgende §. Fol. 57[b], 58[b], 79[b], 81[a], staat *āloṭiyapaḍikkaṃte*. fol. 43[a] *āloïyapaḍikkaṃte*. De vorm *ālocita* is dus geworden *āloïya* en *āloyiya;* *y* is overgegaan in *j* en dit foutief geschreven *t*.

[2]) In beteekenis = Datief: *prāṇebhyaḥ* enz.

kāyagutte, *gutte*, *guttemdiē gutta bambhayārī*, *ccāi*, *layyadhanne*, *khamtikhame*, *jitimdiē*, *sohiē*, *aneyāne*, *appussae*, *avahilese*, *susāmannarae*, *damte*, *imameva niggamtham pāvayanam purao kāüm viharati*. Na 't volbrengen van Mahāvīra's voorschriften, het in praktijk brengen van *samvara*, wordt Skandaka een *anagāre*, welk woord Hemac. 76 opgeeft als synoniem met *çramana*, *nirgrantha*, *bhikshu* enz. Hij is nu *iriyāsamite*. De verklaring die Mādhava (zie boven § 6) van *samiti* en *samita* geeft is, in hoofdzaak, goed; ten onregte wordt ze door Weber verworpen en *samiti* en *samita* afgeleid van *çam*. *Sameti*, of *sangacchate* bet. „convenit", *samita* „conveniens", (met dit onderscheid dat *ita* Aorist, *veniens* Praesens is) of „convenable"; *samiti* „convenance"; *samaya* „convenientia". De eenige onjuistheid in Mādhava's (of liever algemeen Indische) explicatie is, dat *sam* hier niet *samyanc* „behoorlijk", maar eenvoudig *cum* „zamen" is; voor de beteekenis komt dat echter op 't zelfde neêr. Weber vindt Hemacandra's opvatting van *īryāsamita* en *eshanāsamita* te eng; hij verklaart de eerste *samiti* aldus: „Auch in seiner aüssern Haltung soll der Asket die Besänftigung, Gesammeltheit seines Geistes ausdrücken, mit Würde und Anstand sich tragen, und von aller Hast und Lebhaftigkeit sich fern halten." Deze *samiti* zou dan behooren tot de tertia bona Stoicorum, zooals Seneca ze opgeeft Epist. Mor. 7. 4: „tamquam modestus incessus et compositus vultus et conveniens prudenti viro gestus." Ik geloof echter dat W. den Jainabedelmonnikken te veel eer aandoet en te weinig gewicht hecht aan de verklaring van Hemacandra, die zelve een Jaina was, en in zijn soort zeer ontwikkeld. *Eshanā* vat W. ook in ruimeren zin op; in de door hem aangehaalde strofe 388 van Hemac. evenwel is *eshanā* ook „verzoeken, bedelen"; en dat de kwaliteit der spijzen voor den bedelmonnik een voornaam punt is blijkt b. v. uit Bhagav. III. 4

§ 41—44, waar met levendige kleuren de uitwerking der verschillende spijzen wordt geschilderd. De *māī*, de monnik die nog door *māyā*, verblinding, is bevangen, eet *panīyam* voedsel; de *amāī lūham*. Behalve zijne materieele gevolgen bewerkt dit verschillend voedsel ook dat de eerste sterft *anālotiyapadikkamte*, de tweede *ālotiya*°. Van den eersten wordt gezegd: *natthi tassa ārāhanā* („kommt nicht zu seinem Zweck"); van den tweeden: *atthi* enz. *Panīyam* Skr. *pranītam*, van spijzen gezegd, bet. „gaar, goed toebereid"; het is = *upasampanna*, zooals de Amarakosha (zie B. en R. i. v.) opgeeft. *Lūha* is *rūksha*, *lūksha*. In de Vyutpatti, een woordenboek voor Buddhistisch Sanskriet, wordt *lūha* opgegeven in de beteekenis van „slecht" (Zie B. en R. i. v.). *Lūha* is dus eigentlijk „grof", en hier ook „grof toebereid, half gaar, ruw, rauw." *Anālotiyapadikkamte* [1]) vertaalt Weber door „zonder biecht." In allen gevalle geeft deze § der Bhagavatī geen regt tot ruimere opvatting, te minder omdat zij zelfs van de *ādānasamiti* eene bekrompener opvatting schijnt te geven dan Hemac. en van de *utsargasamiti* in géén geval eene ruimere voorstelling heeft. Ik zeg: schijnt te geven; want de verklaring die Weber geeft is onduidelijk. In 't compositum *āyānabhamdamattanikkhevanasamite* zijn de verschillende deelen *ādāna*, *bhānda*, *mātra* [2]) *nikshepana*, en *samita* ieder op zich zelve duidelijk. Weber vertaalt het woord voor woord door: „Gesänftigt in Bezug auf das Hineinlegen blos in das Gefäsz der Empfangnahme." Stevenson geeft er eene geheel andere beteekenis aan n. l.: „having no vessel either to receive presents or to make oblations (to the gods or manes)." Weber voegt er uitdrukkelijk bij: „Stevenson übersetzt unseres Compositum" enz. enz.; men kan er 't oorspronkelijke waarlijk niet in her-

---

[1]) Over *padikkamte* zie § 16 van dit hoofdstuk.

[2]) Mudrāraksh bl. 149 zegt de kshapanaka *metta* = *mātra*.

kennen. [1]) Het woord *matta*, *mātra* is door W. verkeerd opgevat; het beteekent hier, zooals op honderd andere plaatsen, „wat behoort tot de rubriek van"; *bhāṇḍamātram* bet. „een of ander *bhāṇḍa*, een *bhāṇḍa*." Het geheele compositum beteekent m. i. „betamelijk bij het aannemen, en het leggen in een receptaculum." Hemac. verklaring der 5e *samiti* wordt bevestigd door § 74 waar Skandaka *uccārapāsavaṇabhūmiṃ paḍilehei*. Weber teekent hierbij aan: „Dasz ihm hierfür ein besonderer Platz nöthig ist, sollte man nach § 58 nicht mehr erwarten." Integendeel § 58 komt geheel overeen met § 74 en met de gebruiken der Jainamonnikken. In 't comp. *uccāra* enz. *samiteṃ* zijn wel is waar niet alle deelen duidelijk, maar er blijkt toch genoeg dat in hoofdzaak hetzelfde wordt bedoeld als door Hemac., zelfs bij Weber's vertaling: „gesänftigt in Bezug auf Koth, Urin, Schweiss, [2]) Schleim, [2]) Kälte empfindung, Bedienung, Weiber." Ik zal er mij niet aan wagen voor deze vertaling, welke W. voor beter geeft, eene betere te willen geven, maar kan toch niet nalaten te vermoeden dat het woord vóór *samite*, *pāriṭṭhāvaṇiyā*, waarvan W. twee woorden maakt, een nomen actionis is. Ik weet echter niet welk: mogelijk *parishṭhīvanam* of *prati°* (daar *prati* in Prākrt *paḍi*, *pāri* wordt) „bespuwing"; [3]) vgl. Manu 4. 56: *nāpsu mūtram purīshaṃ vā shṭhīvanaṃ vā samutsṛjet*. Het woord vóór *pāriṭṭh°*, *jalla*, is onbekend. *Talla* ware een „vijver, waterbassin", en zou met *apsu* bij Manu goed overeenkomen. Of misschien is *pāriṭṭh°* een causat. vorm van *pari-sthā*, met de beteekenis

---

[1]) Tot mijn grooten spijt kan ik 't Kalpasūtra niet raadplegen; eene volgende aanhaling van Stevenson, bij Weber, laat ik als onbetrouwbaar ter zijde.

[2]) Deze vertaling is onjuist: *khela* is Skrt *kheṭa* „slijm"; *siṃghāṇa* Skrt *siṅghāṇa* „snot."

[3]) Wat *pāri* met onorganisch lange *ā* betreft, vgl. Prākrt *paḍibaā* = Skrt. *pratipad*; *pāḍisiddhī* Skt. *pratisiddhi*; zie Vararuci I 2 (Lassen Institutiones p. 66).

„het bij of om zich tot stand brengen" en steekt in *jalla* een woord dat plaats beteekent. *tala* b.v., in welk geval de zamenstelling zou overeenkomen met 't vers van Hemac. en met § 74. Mogelijk ware ook *jalla* = *jāla* „menigte" of = *jala* „vocht", in den zin van fuim.

§ 9. *Samvara* [1]) bestaat dus uit deze vijf *samitī's* en *gupti*, en bewerkt door eene juiste rigting der organen van de zinnen en den geest, dat de verbinding met *bandha* veroorzakende atomen, welke *āsrava* bevordert, wordt tegengehouden. De *bandha*, de gevangenschap van *jīva*, wordt, zooals wij zagen, volgens den Sarvad. bewerkt door *āsrava* d. i. *yoga*, *mithyādarçana*, *pramāda*, *avirati* en de *kashāya's*, terwijl volgens de Bhag. *garuyatta* toeneemt door de negentien zonden. De Jainamoraal, zooals de Bh. ze voorstelt, is op dit punt zeer streng. I. 7. 44 wordt vermeld dat zelfs het embryo (denkelijk *gabbhattha*) tot zonde in staat is. Zoodra het *sanni* (*sanjnin*), zelfbewust, is, en alle *pajjatti's* (*paryāpti*, vereischte eigenschap) heeft, is het onderworpen aan den invloed der zinnelijke wereld, zoodat het na zijn dood, *atthegaīe*, [2]) *neraīya* wordt of in den *devaloga* komt; en dit laatste heeft plaats, zoo het in de nabijheid (*adūra sāmante* of *amtiē*) *tahārūbassa samanassa māhanassa va*, diens *āriyam dhammiyam suvacanam* hoort. Dat de kracht van de voortreffelijke en vrome rede van een *samana* zeer groot is, blijkt ook nog dáăruit dat door het aanhooren daarvan een *bālapamdiē manuse* (Skr. *bālapandito manushyah*), een half dwaas, half wijs mensch, zelfs wanneer hij ze maar half aanneemt, in een volgend bestaan *devesu ubabajjaī* (*upapadyate*), *deva* wordt. (Bhag. bl. 201).

Bandha, zegt Mādhava dan, is het opnemen door de ziel

---

[1]) Wilson spreekt over samvara I. 311.

[2]) *Atthegaīe*, *astegatika* = *astamita* vgl. Weber bl. 304.

van *pudgala*, wat veroorzaakt wordt door *yoga* enz. *Bandha* is vierdeelig: *prakṛti*°, *pradeça*°, *sthiti*° en *anubhāvabandha*, waarvan de twee eersten 't gevolg zijn van *yoga*, terwijl de twee anderen het product zijn der overige oorzaken; maar alle vier bestanddeelen zijn onafscheidelijk van elkaar; zij vormen gezamentlijk het *tattva bandha*, te vergelijken, zooals Wilson I 313 zegt, met een drankje dat 1° door zijne natuurlijke eigenschappen de eene of andere ziekte geneest; 2° slechts een tijd lang krachtig blijft; 3° zoet, bitter of zuur is en 4° in kleine of grootere hoeveelheden verdeelbaar is, die ieder de eigenschappen van 't geheel behouden. *Yoga* voert tot het doen van *karma* („goed en kwaad"); en *karma* is de grondoorzaak van *bandha*. Evenals de grondstoffen aan eene medicijn hare genezende kracht geven, zoo brengt *yoga*, de verbinding met goede en kwade werken, den *prakṛtibandha* te weeg. Het stel *tattva's*, waartoe *bandha* behoort, bevat er, zooals reeds gezegd, zeven, waarbij anderen nog twee voegen *puṇya* en *pāpa*, goed en kwaad, die Mādhava niet nader toelicht. Wilson doet dit bl. 309, waar hij het *tattva puṇya* verklaart en bl. 316, waar hij eenige bestanddeelen van *pāpa* naauwkeuriger opnoemt dan bl. 310, waar de inhoud van het *tattva pāpa* in algemeene trekken wordt meegedeeld. Er zijn acht *karma's* of handelingen, zegt Wilson, waarvan vier schadelijk, schuldig, en vier onschadelijk, onschuldig zijn, wier vermijding bevrijding in en na dit leven veroorzaakt. De vier eersten zijn *jñānāvaraṇa*, *darçanāvaraṇa*, *mohanīya*, *antarāya*; de vier laatsten *vedanīya*, *nāma*, *gotra* en *āyushka*. Colebrooke, van deze *karma's* sprekende, zegt (Ess. I 408), zonder ze onder een bepaald *tattva* te brengen: „Works or deeds (for so the term *karman* signifies, though several among those enumerated be neither acts nor the effect of action) are reckoned eight; and are distributed into two classes, comprising

four each, the first *ghātin*, mischievous, and *asādhu*, impure as marring deliverance: the second *aghātin*, harmless, or *sādhu*, pure, as opposing no obstacle to liberation", en noemt ze vervolgens op in dezelfde volgorde als Wilson. Deze acht *karma's* nu zijn, volgens Mādhava, [1]) de oorzaken van *prakṛtibandha*, en worden door hem verklaard door vergelijkingen. Evenals de *nimba* (Azadirachta) en de *guḍa* (suiker) van nature bitter en zoet zijn, zoo is *āvaraṇīya* (van nature) eene verhindering van *jñāna* en *darçana*, evenals eene wolk den glans der zon verduistert en een pot het schijnsel eener lamp verbergt. Het tweede *karma* is *sadasadvedanīya*, bewustzijn van goed en slecht, en doet ontstaan genot en smart, lief en leed, evenals wanneer iemand honig likt van de snede van een zwaard. *Darçanamohanīya*, verblinding, dwaling in 't geloof, bewerkt ongeloof in de waarheden (door de Jina's verkondigd), zooals omgang met slechte menschen. *Mohanīya* in gedrag (*cāritre*) is de oorzaak van gemis aan zelfbedwang, zooals b.v. het gebruik van sterken drank. *Ayus*, het hangen aan het leven, is de oorzaak dat de *jīva* door lichamen gebonden is *jalavat*, als water, zegt M.; *jālavat*, als door een strik, verbetert te recht Prof. Cowell. *Nāma*, het hechten aan een naam, brengt verschillende individueele benamingen voort, „evenals een schilder zijne verschillende schilderijen schildert", volgens Cowell die dus schijnt te lezen *citraka* in plaats van

[1]) Volgens deze plaats, Sarvad. 38. 1 vgg., schijnt het dat Mādhava de volgende *mūlaprakṛti's* aanneemt: *āvaraṇīya, vedanīya, darçanamohanīya, cāritramohanīya, āyush, nāma, gotra* en *antarāya*. Iets verder echter noemt hij ze met de woorden van Umāsvāti aldus op: *Jñāna*° en *darçanāvaraṇa, vedanīya, mohanīya, āyur, nāma, gotra* en *antarāya*, dus dezelfden als bij Colebrooke, maar in eene andere volgorde, dezelfde waarin de Bhagav. boek XXXIV de acht *kammapagaḍīo* (*karmaprakṛti's*) opnoemt: *nāṇāvaraṇiyya, daṃsaṇāvaraṇiyya, veyaṇiyya, mohaṇiyya, āuya, nāma, goya, aṃtarāya*.

citrika. *Gotra*, 't hechten aan geslacht, is de oorzaak van hooge en lage (geboorte), *kumbhakāravat* (zie volgende §.) De eigenschap van *antarāya* (hindernis) is dat het verhinderingen veroorzaakt van milddadigheid enz. *koçādhyakshavat* (z. v. §.)

§ 10. De verklaringen die Colebr. van deze acht *mūlaprakṛti's* geeft zijn uitvoeriger dan de korte vergelijkingen van den Sarvad. Daar de Bhagav. ze volstrekt niet verklaart en slechts de namen geeft en eenige onbeduidende bijzonderheden van de *ekendriya's* (wezens met één zintuig) ten opzigte der *mūlaprakṛti's*, welke ik *vistarabhayāt* niet meedeel, moeten wij ons hier vergenoegen met Col. verklaringen, die hij waarschijnlijk heeft gevonden in een der „books in (his) possession, written by authors of the Jaina persuasion", waaronder misschien ook was de *kammapagaḍī* aangehaald Bhagav. 1. 4, of de *karmagrantha* door Wilson I 282 genoemd. *Jñānāvaraṇīya* [1]) is het dwaalbegrip dat kennis krachteloos is; dat verlossing niet het gevolg is van eene volmaakte (*samyak*) kennis der waarheden (*tattvārtha's*). *Darçanāvaraṇīya* is het valsche begrip dat bevrijding niet verkregen wordt door studie van de geloofsleer der Jina's. *Samyagjñāna* en *samyagdarçana* zijn twee deelen van het *triratnam*, waarvan *samyakcāritra* het derde is (zie H. I § 5.) Van daar is de vierde *mūlaprakṛti: mohanīya*, bij Mādhava ook *cāritre mohanīya.* Volgens Col. is *mohanīya*, bij hem de derde, twijfel en aarzeling in het doen eener bepaalde keuze onder de vele onfeilbare wegen (tot verlossing) door de Jina's aangewezen. Tot zoover stemt Mādhava vrij wel overeen met Colebr.; in 't volgende minder. N°. 4, bij M. *vedanīya*, is bij C. *antarāya*, hinderpalen in den weg geleid aan hen die verlossing zoeken, en dien ten-

[1]) Colebrooke schrijft *jñāna-varaṇīya* en *darçana-varaṇīya*, wat minder gewoon is, hoewel *varaṇam* in den zin van *āvaraṇam* voorkomt.

gevolge verhindering om ze te verkrijgen. M. noemt *antarāya*, sub 8, eenvoudig: hinderpalen in 't geven (zie vorige §) *koçādhyakshavat*, door Cowell goed geparafraseerd met: „as the treasurer hinders the king by considerations of economy." *Vedāniya* is bij Col. N°. 1 van het tweede viertal, dat *aghāti* en *sādhu* is, en beteekent volgens hem: individueel bewustzijn; de overdenking „ik ben in staat verlossing te bereiken." Cowell vertaalt het *sadasadvedanīya* van M. door „an object recognised as simultaneously existing or non existing produces mingled pleasure and pain." 't Is waar, dat er volgens de Jaina's voorwerpen zijn, die tevens bestaan en niet bestaan, gelijk de *saptabhanginayākhyanyāya* leert; maar deze vertaling van Cow. is onjuist evenals de verklaring van Col. *Vedanīya* is hetzelfde als *vedanā* en *sadasadvedanīya* beteekent dus: „gevoel, besef, bewustzijn van lief en leed", waardoor onzekerheid, besluiteloosheid ontstaat. Zoo zegt de Bhagav. II 1 § 12 dat de *niyamtha*, die *na vocchinna* (*avacchinna*) *samsāravedanijje* is, na zijn dood herboren wordt. Daarom heet hij ook o. a. *veda* d. i. „voelende, beseffende", daar hij vreugde en smart gevoelt. *Nāmika* is volgens Col. individueele bewustheid van een naam: de overdenking dat ik dien of dien naam draag; volgens Wilson's juister verklaring is het: trotsch zijn op zijn naam, evenals *gotra* trotschheid op afstamming van een leerling van den Jina, uit die of die landstreek, beteekent. Bij zijne verklaring van *gotra* voegt Mādh. de vergelijking [1]) *kumbhakāravat* d. i. „evenals de pottebakker zijne potten vormt", waarbij Prof. Cowell herinnert aan het bekende ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ enz. Romeinen 9. 21. Col. voegt nog bij zijne ver-

[1]) De hier, en elders, door M. gebruikte vergelijkingen zijn blijkbaar ontleend aan de *āgama's*, waarnaar hij zoo dikwijls, evenals hier bl. 38. 12, verwijst en worden daarom door hem zoo epigrammatisch meegedeeld, wat hare beteekenis onduidelijk maakt.

klaring dat de vier *karma's* der 2ᵉ soort, in omgekeerde volgorde genomen, dus *āyus*, *gotra*, *nāma*, *vedanīya* „import procreation, and subsequent progress in the formation of the person or body wherein deliverance is attainable bij the soul which animates it." Mādhava haalt nog iets aan van Umāsvātivācakācārya (bl. 38. 10. 11.) wat voor mij echter geheel onverstaanbaar is en door Cowell ook niet wordt vertaald. Is dus de manier, waarop de Jainafilosofen met deze acht *mūlaprakṛti's* opereeren, onduidelijk en blijkt het niet welke functiën zij er aan toekennen, evenmin duidelijk is hetgeen door M. wordt meegedeeld over de drie andere deelen van *bandha: pradeça*, *sthiti* en *anubhāva*.

§ 11. Wilson I 313 noemt het laatste *anubhāga*, feeling or sensible quality, en zoo schijnt ook in de Bhagav. te staan, althans W. schrijft *anubhāga* I. 4 § 1. § 18. In de laatste paragraaf wordt gezegd dat een *neraïya* een dier, een mensch, of een god van de twee soorten van *kamma* die er zijn de *padesakamma* wel, de *anubhāgakamma* niet kent, terwijl in § 1 van acht *kammapagaḍi's* sprake is, evenals in boek 34, 35 en 40, waar onbegrijpelijke dingen over die *kamma's* worden meegedeeld. Daar Col. zwijgt over deze drie *bandha*-deelen, moet ik mij vergenoegen met hetgeen Mādhava zegt eenvoudig weer te geven. Hij gaat weer met vergelijkingen te werk, en vergelijkt vooreerst het wezen van den *sthitibandha* met den aard van de melk van geiten, koeijen en buffels. Evenals die melk, zoolang ze bestaat, zoet van aard is en niet van aard is veranderd, zoo duren ook *jñānāvaraṇa*, *darçanāvaraṇa*, *vedanīya* en *antarāya* een eindeloozen tijd, dertig *sāgaropama's* (zie H. II § 3) × honderd millioen, zonder dat hun natuur verandert. Met dezelfde voorwerpen wordt *anubhāva* vergeleken. De *karmapudgala's* hebben allen hun bijzondere werkzaamheid of kracht, evenals de melk der genoemde dieren krachtig of

slap is; die bijzondere, eigenaardige kracht is de *anubhāva*. Dat de *pudgala's* in verschillende soorten aanwezig zijn blijkt o. a. uit Bhag. I. 529, waar staat dat tot vorming van de ligchamen der *nairayika's* slechts dienen de *poggalā aniṭṭhā*, *akaṃtā*, *appiyā*, *asuhā*, *amaṇuṇṇā* enz., allen atomen van de slechtste soort. *Pradeçabandha* is het binnentreden der atomen in den *pradeça*, plaats, der ziel. Over *anubhāva* of *anubhāga* wordt nog gesproken door Malayagiri in zijn commentaar op de Sūryaprajñapti. In hoofdstuk I. 4. 31 der Bhagav. is sprake van asketen, die in het stadium van *chaümattha* zijn. Een *chadmastha* is volgens Stevenson (Kalpas. bl. 95, 109) „an asectic not yet possessed of perfect knowledge (a sage only in outward guise)" Hierbij haalt Weber aan, in noot 2, de volgende woorden van Malayagiri, tot verklaring hoe Gotama nog *saṃçaya*, twijfel, heeft en hoe het komt dat hij vraagt. Hoewel, zegt Malay., G. begaafd is met de genoemde voortreffelijke eigenschappen, *tathāpi tasyādyāpi matijñānāvaraṇīyādyudaye vartamānatvat chadmasthatā*, d. i., is hij toch *chadmastha* omdat thans de *āvaraṇa* van *matijñāna* enz. in hem werkt. *Chadmasthasya ca kadācid anābhogo 'pi jāyate yata uktam: nahi nāmānābhogaç chadmasthasyeha kasyacinneti / jñānāvaraṇīyam hi jñānāvaraṇaprakṛtikarma // tato'nābhogasambhavād upapadyate bhagavato'pi saṃçayaḥ.* d. i. Ook een *chadmastha* heeft soms *anābhoga;* want wij lezen: „Geen *chadmastha* is er zonder *anābhoga.* Want *jñānāvaraṇīyam* is de *prakṛtikarma* (wat Madh. *mūlaprakṛti* noemt) van *jñānāvaraṇam.* Vandaar ontstaat er zelfs voor een *bhagavān* soms twijfel door het bestaan van *anābhoga.*" *Anābhoga* is mij niet van elders bekend: in beteekenis is het gelijk aan *anubhāva*, welk woord verschillende beteekenissen heeft. Als afleiding van *anubhū* is het „gevoelen"; als zamenstelling van *anu* en *bhāva* beteekent het „wat nablijft, uiterlijk teeken eener aandoening." Verder

heeft het de beteekenis van „inhaerente eigenschap, speciale kracht van een ding"; b. v. Bālarām. p. 258. 12 *sa khalv ayaskāntamaner anubhāvo yad ayo dravati* d. i. „dat is de kracht van den magneet, dat het ijzer zich er na toe beweegt." Voorts bet. *anubhāva* ook in 't algemeen „macht, vermogen." In 't Pāli is *ānubhāvo* (zooals de verbasterde vorm gewoonlijk luidt in plaats van *ănu°*) ook: „power, might, supernatural power", en ook „authority, dignity." De Ardhamāgadhī vormen *aṇābhoga* en *anubhāga* zijn synoniemen van *anubhāva;* althans het eerste; het laatste heeft veel van eene verbastering van *anubhāva. Anābhoga* echter kan geene verbastering zijn en is dus een synonym: de Skṛt vorm zou zijn *anvābhoga* „nagenieting, nagevoel." In de aangehaalde woorden van Malayagiri is dus *anābhoga* = *anubhāva* het bestanddeel van *bandha* dat bestaat uit de verschillende kwaliteit der verschillende atomen, wier kracht wel onderdrukt wordt, zoolang *jīva* in den *aupaçamika* toestand (zie H. II § 1) is, maar zich weer doet gelden zoodra er aandrift tot goed en kwaad (*karma*) is en *jīva* in den *audayika* toestand geraakt, terwijl die kracht, die *anubhāva*, pas wordt vernietigd in den *kshāyika* toestand. Daarom is zelfs *Bhagavān Gotama*, die den *kevalajñāna* nog niet heeft (zie H. I § 6) aan twijfel blootgesteld, zoodra de *matijñānāvaraṇīyādi*, de verhinderingen van kennis, enz. door den *anubhāvab.* kracht verkrijgen. Wat het woord *chadmastha* betreft, dat Stevenson vertaalt door „a sage only in outward guise", het zou mij niet verwonderen zoo het synonym ware met *māyī*, *māī*, wat zelfs een *bhāviyappā* (*bhāvitātmā*) *anagāra*, een vrome monnik, kan zijn (Bhag. III. 6.) *Chadma* en *māyā* zijn vrij wel synonym; vgl. b.v. Hemac. 377 en B. e R. in voce. *māyā* en *chadma.* Daarbij komt nog dat de *anubhāvabandha* een gevolg is der *kashāya's*, waartoe ook *māyā* behoort, zoodat iemand die *māyī*

of *chadmastha* is juist daardoor geboeid is door *anubhāvab*. Het woord heeft dan slechts eene engere beteekenis dan *māyī*, daar het een bepaalden rang in de askese aanduidt.

§ 12. De eerste stap tot verlossing uit *bandha* is *saṁvara*, waarover ik reeds heb gesproken. Terwijl *āsrava*, volgens Colebr., is: „a misdirection (*mithyāpravṛtti*) of the organs", is *saṁvara* „the right direction (*samyakpravṛtti*) of the organs", zelfbedwang, onderwerping der zinnen. *Nirjarā*, het volgende *tattva*, „is neither misdirection, nor right direction, but non-direction (*apravṛtti*) to the sensible objects". Mādhava (bl. 39. 16) definieert *nirjarā* als volgt: „het *nirjarā* genaamde *tattva* is het vernietigen van het verkregene goed en kwaad (*karma*) door askese (*tapas* enz.). *Tapas*, het uittrekken der haren enz., vermindert, vernietigt de gezamentlijke *kashāya's*, die gedurende langen tijd zijn toegenomen, en *puṇya* [1]) d. i. *sukhaduḥkhe*, verworven lief en leed. De *nirjarā* is tweevoudig: [2]) zij is óf *yathākālanirjarā* óf *aupakramikanirjarā*. In een paar aangehaalde verzen wordt *nirjarā* onderscheiden in *sakāmā* en *akāmā*; de eerste is die der *yamin's*, monniken, de *akāmā* die der andere menschen, *anyadehinām*. Zonder twijfel wordt hiermee 't zelfde bedoeld als met *yathākāla* en *aupakramika*; de vraag is echter welke woorden aan elkaar beantwoorden. Cowell geeft geene verklaring van *yathākāla* en *aupakramika* en vertaalt de verzen aldus: „this (*nirjarā*) may still involve the potentiality of desire (*sakāmā*) as in ascetics, or it may be devoid of all desires (*akāmā*) as in those beings who possess higher bodies." Deze vertaling is in strijd met den tekst. Ten haren voordeele zou men kunnen aanhalen 't geen Mādhava in

---

[1]) *Puṇya* is niet alleen 't gevolg der goede daden (zooals bij B. en R.) maar ook der kwade: *karmaphalāni*, gelijk de schol. Rāmāy. II. 27. 4. het woord *puṇyāni* verklaart.

[2]) Bij Wilson I 312 wordt de *nirjarā* onderscheiden in uit- en inwendige.

den zelfden Sarvadarç, op bl. 171 vg. [1]) meedeelt van Pantanjali's dogma's over *tapas*, dat bij het uitoefenen van *tapas* niet mag gelet worden op, of gedacht aan de mogelijke gevolgen er van, dat zelfs met groote inspanning verrigte *tapas* krachteloos wordt gemaakt door *kāma* en dus niet de minste waarde heeft, en op bl. 173 dat de *yogī* de vijf *vrata's* moet vervullen *nishkāmas*. Hiertegen wil ik zelfs niet aanvoeren dat de Jainaterm is *akāma* en die van Patanjali *nishkāma*, en merk alleen op dat, wat van de leer van Patanjali wordt gezegd, niet tevens geldt voor de leer der Jina's: al beteekende dus *akāma* gewoonlijk hetzelfde als *nishkāma*, zoo behoeft dit hier nog niet te gelden. Maar zoo de *nirjarā*, de *tapas* der asketen, *sakāmā* ware en dus vruchteloos, volgens die opvatting, waartoe dient zij dan, en hoe is het dan ooit mogelijk een wezen te worden, begaafd met „een hooger lichaam", de eenige toestand, waarin echte, reine, door *kāma* niet vruchteloos gemaakte *tapas* uit te oefenen en *moksha* te bereiken is? En bovendien, wie zijn die wezens met hoogere lichamen en kan *anyadehī* dat beteekenen? Het eerste weet ik niet, het laatste geloof ik niet.

Anyadehinas beteekent „de andere menschen, *reliqui homines*, ἰδιῶται, in tegenoverstelling der *yaminas*, monnikken, asketen. Deze laatsten kastijden zich met een bepaald doel, opzettelijk; hunne *nirjarā* is *sakāmā*, terwijl die der gewone menschen, die niet steeds op *moksha* zijn bedacht, zonder bepaald doel, zonder steeds *moksha*, als einddoel, levendig voor oogen te hebben, onopzettelijk, *akāmā*, is. Dit schijnt, m. i., Mādhava te willen zeggen in zijne verklaring van *yathākālaupakramikabhedāt*, wanneer hij zegt; *tatra prathamā yasmin kāle yat karma phalapradatvenābhimatam tasminneva*

[1]) De daar aangehaalde verzen zijn uit de Bhagavad Gītā 2, 47.

kāle phaladānād bhavantī nirjarākāmādipākajetica jegīyate [1]) d. i. „iedere daad die op een gegeven oogenblik beoogd of gedacht wordt gevolg te zullen hebben d. i. te zullen influenceren op het heil van den dader en dan daarom wordt verrigt is *nirjarā akāmā*, onwillekeurige, onopzettelijke, *yathākālā nirjarā*", die tijdelijk, nu en dan, gebeurt; terwijl het opzettelijk zoeken naar en verrigten van handelingen, die tot *moksha* kunnen voeren, pijnigen, kastijden enz., en het geregeld verrigten daarvan *sakāmā* of *aupakramikā nirjarā* heet. [2]) (*Upakrama* bet. „opzet, overlegd plan.") En dat doen juist de asketen, die allerlei vreemdsoortige penitentiën hebben uitgevonden om hun doel te bereiken. Eenige voorbeelden geeft de Bhag. welke ik nu ga meedeelen.

§ 13. In de reeds in mijne Inleiding (§ 8) en in Hoofdst. I § 1 vermelde legende van de *Pāsāvaccijjā therā bhagavaṃto* verklaren deze (er worden 3 met name genoemd) dat het gevolg van *saṃjama* is *aṇaṇhaya* en van *tabe* (*tapas*) *vodāṇa*. [3]) In § 57 van 't zelfde hoofdstuk worden de verschillende stadiën der verlossing opgenoemd. Het hooren van de leer van een *samaṇa* of *māhaṇa* [4]) veroorzaakt *ṇāṇa;* dit *viṇṇāṇa*; dit *paccakkhāṇe;* dit *saṃjama*, *saṃjama* heeft *aṇaṇhaya* ten gevolge, dit *tabe*, *tabe vodāṇe*, dit *akiriyā* en deze ten slotte *siddhi-payyavasāṇa* (*paryavasāna*), eindpunt der volmaaktheid. Weber gist dat *aṇaṇhaya* beteekent: „das sich nicht mehr Waschen d. i. Unempfindlichkeit gegen alle Leibespflege", of „Aufhören

---

[1]) Het laatste woord, *nirjarā*, van bl. 39, en 't eerste, *kāmādi* enz., van 40, moeten aaneen gelezen worden.

[2]) Mādhava's verklaring bl. 40 l. 2. is onduidelijk. Er schijnt iets te zijn uitgevallen, nt. *aupakramika* vóór of vlak achter *nirjarā*; óf er is te lezen *tat krama-nirjarā* (= *aupakramikan°*).

[3]) Bhag. II 5 § 33—37.

[4]) Evenals hier, wordt ook I. 7 zeer eigenaardig het luisteren naar een Brahmaan aanbevolen.

aller Körperpflege", [1]) en dat *vodāna* is *vyavadāna* „Abscheiden von allen Bedürfnissen." Volgens B. en R. komt *vyavadāna* vóór in het Skt. thibet. woordenboek Vyutpatti in den zin van „das Reinigen, Läutern" verbonden met *saṁkleça*. *Ananhaya* houd ik liever voor een synoniem van Skt. *anaçana*, Pāli *anasanaṁ* „het vasten"; in vorm schijnt het overeen te komen met een niet voorkomend Skt. *anaçnayā*, ⁰*naka* of dgl.: vgl. *praçna* overgegaan in Prākrt en Pāli in *paṇha* (Lassen Inst. Pr. 260.) [2]) In de eerste legende [3]) waarin een aanhanger van Pārçvanātha voorkomt worden de verrigtingen van den askeet uitvoerig beschreven en zoo ook in die van den brahmaan Skandaka, wiens geschiedenis ik hier verder ga meedeelen. [4]) Nadat Skandaka het zoover heeft gebragt, dat hij in alle opzichten *samita* is geworden en dus klaar is om uit het stadium *saṁvara* langs de overige trappen tot *mukti* op te klimmen, begint hij § 60 de 11 anga's te bestudeeren, *sāmātigamādiyāi ekkārasa aṅgāiṁ ahijjaï*. [5]) Hierna zegt hij: *icchāmi ṇaṁ bhaṁte tubbhehiṁ abbhaṇunnāe samāṇe māsiyaṁ bhikkhupaḍimaṁ ubasampajjittāṇaṁ viharittae*. Nu begint dus de *sakāmā nirjarā;* hij wordt *tapasvī*. *Māsikaṁ* is adverbium-neutrum van *māsika* „eene maand durend." Weber verklaart

---

[1]) Vuilheid en slordigheid zijn in strijd met de denkwijze der Indiërs, die eerder te veel hechten aan uiterlijke reinheid. De Jaina-monnikken schijnen echter wat dit betreft eene uitzondering te maken. Althans de Kshapaṇaka, in Apahāravarma's verhaal in Daçakum., die in een Jaina-klooster leeft, heeft een korst van vuil, *malanicaya*, op zijn gelaat.

[2]) Vgl. § 14.

[3]) Bhag. I. 9. vgl. Inleiding § 8.

[4]) Bhag. II. I. vgl. § 8 van dit hoofdstuk.

[5]) Reeds in de inleiding, § § 4. 7. heb ik deze plaats aangehaald ten bewijze dat de redactie der Bhag. niet de oorspronkelijke is en zij dus geene zekere historische berigten geeft.

bhikkhupadimam door *°pratimam;* das Abbild eines Bettlers (?). Verkeerd; want het woord is het neutrum van het compositum *bhikshupratimah* „een monnik gelijkend"; als *avyayîbhâva* is het dus neutrum en bijwoord: „op de wijze van een monnik, gelijk een monnik, als monnik." Wat het „specielle Unterschied" betreft tusschen *anagâra*, *bhikkhu* en *samana*, waarvan W. spreekt, die woorden zijn synoniemen, dat wil zeggen, verschillende benamingen aan denzelfden persoon gegeven naar zijne verschillende eigenschappen. Hemac. geeft ze op als synon. van *mumukshu*, *rshi*, *muni* enz.: de Jaina-monnik heeft geen vaste woning, bedelt, bedwingt zijne hartstogten enz. enz. § 61 en 62 leeft Skandaka daarop, nadat hij Jaina-monnik is geworden, *bhikkhupadimam ahâsuttam*, *ahâkappam*, *ahâtaccam*, *ahâsamam*, in welke woorden de *y* is afgevallen, even als in 't echte Mâgadhi van Açoka gebeurt, *yathâsûtram* enz., en vervolgens *domâsikam*, twee maanden lang, tot *sattamâsikam* toe. Nadat hij vervolgens nog eenige dagen en nachten op dezelfde wijze heeft doorgebracht vraagt hij § 64 aan Mahâvîra verlof tot nieuwe kastijding: *icchâmi bhamte tubbhehim abbhanunnâe samâne gunarayanam samvatsaram tabokammam ubasampajjittânam viharittae.* De uitdrukking *gunarayanam* verklaart W. als *gunaratnam* en vertaalt ze met het volgende *samvatsaram* door „ein mit Verstärkung geschmücktes Jahr hindurch." Dat dit jaar 16 maanden heeft blijkt uit § 65, terwijl eene in § 66 bijgevoegde glosse tot verklaring zegt: *gunaratana sambatasara kshapadina* 407 *pârana* 73 (*oder* 173?) *dina* 48 *mâça* 16. Deze verklaring verklaart al zeer weinig. Daar het woord niet voorkomt dan in § §, is het moeilijk zijne beteekenis vast te stellen. Ik houd *gunarayanam* voor *gunaracanam; racanam* is o. a. „wat men uitstrekt, zamenvoegt, reeks, rij"; *guna* is o. a. „band, snoer." Het geheele woord is dus z. v. a. „in een aaneen gesloten rij"; d. i. „een vol (jaar) rond".

Skandaka pijnigt zich dus 16 maanden lang, over dag (*diyā*) *ṭṭhāṇukkaḍue* (later °*kkaṭute*) *sūrābhimuhe āyābaṇabhūmie āyābemāṇe*, 's nachts (*rattiṃ*) *vīrāsaṇeṇaṃ avāuḍeṇa ya*. Van deze woorden herkent men *sūryābhimukhaḥ*, *ātapanabhūmyām ātāpayamānaḥ*. *Vīrāsana* is eene bijzondere manier van zitten, die onder meer vermeld wordt in Sarvad. 174, 5 [1]) waar *padmāsanam* verklaard wordt en men voor de overige manieren wordt verwezen naar de verklaringen van Yājñavalkya. Daar wordt ook genoemd *sthirasukhamāsanam*, wat misschien bedoeld wordt met *ṭṭhāṇukkaḍue*, wat W. vermoedt dat *sthāṇukratukaḥ* is, zonder *kratuka* te verklaren. Zoo de lezing niet bedorven is schijnt het te zijn: *sthāṇukṛtya* of *sthāṇukṛtvā*. *Kṛtvā* wordt *kaṭuā*, *kaḍuā* en dit *kaḍue*, evenals *mayā mae* wordt. In de Bhag. komt echter wel voor de vorm *kaṭu* of *kaṭṭu* = *kṛtvā*, maar niet een *kaḍuā* of *kaḍue*. De lezing *kaḍue* en de variant *kaṭute* zijn echter verdacht. Er was te verwachten *ṭṭhāṇukkaḍae* = *sthāṇukṛtaḥ* en met pleonastisch suffix °*kṛtakaḥ*: *ḍae* en *ḍue* kunnen licht verwisseld worden: *kaṭute* zal wel fout zijn voor *kaḍe* (*kṛtaḥ*). De beteekenis is in allen gevalle „zich tot een paal makend, onbewegelijk als een paal." *Avāuḍeṇa* is skrt. *avyāpṛtena*, subst. gebruikt „het niet met iets bezig zijn" (dan met tapas). Het resultaat is dat Skandaka, door deze *tabokamma*, die met vele epitheta wordt gestoffeerd, z. a. *urāla* (kort daarna *udāra* als attribuut van het zelfde substantiv.), *viula* (§ 70 *vipula*), *kallāṇa*, *siva*, *dhaṇṇa*, *maṃgalla* enz., wordt *nimmaṃse* (*nirmāṃso*, mager), *aṭṭhicammāvaṇaddhe* (*asthicarmāvanaddha*) slechts met been en vel bedekt, *kise*, *kṛço*, mager enz. Hij is zoo krachteloos geworden dat hij *bhāsaṃ bhāsittā vi gilāi*, *bhāsaṃ bhāsamāṇe gilāi*, *bhāsaṃ bhāsissāmi gilāti*. Dit laatste woord is de Prākṛt vorm van

[1]) Ook in Rāmāyaṇa II 99, 15, waar de scholiast het woord verklaart door *yogināṃ āsanam*.

glāti, *glāyati* „hij raakt uitgeput"; zoo vindt men in de Bhag. *parikilesemti* voor *parikleçayanti;* zoo in deze zelfde § *sas(s)irīenaṃ* voor *saçrīkena*, daar een consonant van eene volgende *r* of *l* gewoonlijk door eene *i* wordt gescheiden, waarvan Web. bl. 415 vele voorbeelden geeft en gelijk uit de Prākṛts wel bekend is. [1]) De *kshapaṇaka* (Jaina monnik) in de Mudrārākshasa, die steeds *l* voor *r* en *e* voor *as* gebruikt, wat aan het echte Māgadhī eigen is, zegt *alihantānam* voor *arhatām.* [2]) Karabhaka, de koerier, die gewoon Prākṛt spreekt, zegt in 't zelfde stuk bl. 138 *siloëhim* voor *çlokaiḥ.*

§ 14. Daarop wordt Skandaka vergeleken met verschillende soorten van wagentjes, *sagaḍiyā's*, Skrt. *çakaṭikā*, die in de hitte, *uṇhe* = *ushṇe* (zoo *kaṇha* voor *kṛshṇa*) [3]) geplaatst, en *sukka* (*çushka* d. i. droog, dor, mager) wordende, met gedruisch, *sasaddam* (*saçabdam*) zich bewegen en staan. Zoo staat en gaat hij ook met gedruisch, d. i., zegt Web. „die Gebeine des Skandaka sind eben klapperdürr, so dasz sie, mag er gehen oder stehen, klappernd zusammenschlagen." Onder die wagentjes worden o. a. genoemd eene *iṃgālasagaḍiyā* en eene *eraṃḍakaṭṭhasagaḍiyā.* Het eerste is *angāraçakaṭikā* wat Hemac. 1020 opgeeft als synoniem van *hasanī*, *hasantikā* enz. „kolenbekken"; het tweede is *eraṇḍakāshṭhaçakaṭikā*, een wagentje van of voor eraṇḍa-hout. [4]) Weber teekent hierbij aan: „Warum gerade das eraṇḍa-holz hier so besonders hervorgehoben wird, ist mir unklar." Het is mij ook onduidelijk, waarom hier juist eene *kāshṭhaçakaṭikā*, eene *patraçakaṭikā* en

---

[1]) Zie o. a. Vararuci 3, 61, in Lassen's Instit. Prak. bl. 87 vg.

[2]) Zoo ook de *kshapaṇaka* in den Prabodhacandrodaya bl. 46 (ed. Brockhaus).

[3]) Vgl. § 13, aanm. 2.

[4]) Mādhava, Sarvad. 40, 15, deelt een tekst mee, waarin het opwaarts streven der ziel wordt vergeleken met eene diergelijke eigenschap van het eraṇḍa- (d. i. castorolieplant) zaad: *eraṇḍabījavat.*

eene *patratilabhāṇḍaçakaṭikā* genoemd worden. — Dit gedeelte dat over *tapas* handelt wordt in de Bhag. con amore behandeld; de vorm wordt zelfs dichterlijk. *Ubacite*, [1]) vaart zij voort, *tabeṇaṃ*, *avacië maṃsasoṇiëṇaṃ huyāsaṇe viya bhāsarāsipaḍichanne* [2]) *tabeṇaṃ teëṇaṃ taba-teya-sirīë atīva ubasobhemāṇe citthaï*, d. i. „Toegenomen in *tapas*, afgenomen in vleesch en bloed, mager geworden, evenals een in een hoop asch verborgen vuur, staat hij daar, zeer schitterend door askese en majesteit, door de heerlijkheid van askese en majesteit." Dit resultaat vergenoegt hem echter nog niet, daar hij nog heeft [3]) *uṭṭhāṇe*, *kamme*, *bale*, *vīrië*, *purisakkāraparakkame*, waardoor de drang tot handelen natuurlijk nog in hem leeft. „Daarom", zegt hij, „*jāvatā me atthi uṭṭhāṇe*, *kamme*, *bale*, *vīrië*, *purisakkāraparakkame jāva* (*yāvat* of *yāvatā*) *ya me dhammāyarië dhammobadese samaṇe bhagavaṃ Mahāvīre jiṇe suhatthī viharati tāvatā me*.... Hier wordt de gedachte van Skandaka afgebroken, daar de volgende § 70, in eens begint met eene beschrijving van den morgenstond, welke beschrijving in 't kort herhaald wordt in §, 71, waar zij beter op hare plaats is. Skandaka's gedachtengang wordt weer opgevat in § 70, na die beschrijving, met de woorden *samaṇaṃ bhagavaṃ Mahāvīraṃ* enz., waarin de schrijver de constructie uit het oog verliest in *abbhaṇuṇṇāe samāṇe*, ze echter aan 't slot terug vindt en *dabbhasaṃthārobagayassa* enz. als bepalingen van *me* in den tweeden naamval zet. *Me* hangt af van *viharittae*, wat hier in beteekenis gelijk is aan een Skt. *vihartavyam*, en wat den vorm betreft eene *t* te veel heeft. In de hierboven, § 13, aangehaalde plaats hangt *viharittae* of van *icchāmi* en heeft daar de

---

[1]) *Māṃsopacita*, vleeschig. Suçruta I. 127, 2. Vgl. Varāham. Bṛhat-S. 68, 4.

[2]) *Bhāsarāsi* = *bhasmarāçiḥ* b.v. Rāmāyaṇa I. 41. 20.

[3]) Vgl. Bhag. I. 3. 47.

beteekenis van een Infinitivus. De vorm op *attae*, *ittae*, of *ettae* komt dikwijls voor in de Bhag., en hangt gewoonlijk af van *pabhū*, *icchāmi* of *kappaï*. Web. bl. 433 vg. verklaart deze vormen als ontstaan uit dativi op *tvāya*, door den tusschenvorm *ttāe*, waarvan één voorbeeld is in de Bhag., in § 32 dezer legende; deze verklaring is echter zeer gewaagd; want *āe* gaat in 't Prākṛt nooit in *ae* over. Verder identificeert Web. dezen vorm met de Vedische vormen op *tvāya*, hoewel die Gerundiaal gebruikt worden, en zonder *i* worden gevormd. [1]) De dativus van subst. op *ana* wordt in de Bhag. ook dikwijls als Infinitivus gebruikt, terwijl daarentegen de Infinitief-vorm op *tave*, die bekend is uit het Vedisch taaleigen (en uit 't Pāli), en ook op Açoka's inscripties (Kern, Açoka 95) voorkomt, in de Bhag. niet in gebruik schijnt te zijn, tenzij *ttae* verkeerde schrijfwijze is voor *tae* = *tave*. Ook de Infinitivus op *tum* komt zelden voor; wel Gerundiale vormen op *uṃ*, *u*, *ṭu*, of *ṭṭu*, zooals *kāü*, *kaṭṭu*, gewoonlijk met ééne *ṭ* geschreven. Menigvuldig zijn ook gerundia op *ttāṇaṃ*, welken vorm Web. bi. 423 vg., evenals die op *u* enz., terecht vergelijkt met de prākṛt-vormen op *tûṇa* en *ūṇa*, b.v. *pāüṇa* (*pītvā*) in Mudrārākshasa bl. 86 en *akāüṇa* (*akṛtvā*) op bl. 186; vgl. ook het Vedische *pītvānaṃ*.

§ 15. In deze § 70 staat de uitdrukking *paṃca mahavvayāni ārohetta* „die fünf grossen Satzungen ersteigend" Daar *o* en *ā* dikwijls worden verwisseld, zou ik hier liever lezen *ārāhettā*, vergeleken met § 62, waar staat *ārāheï* vollbringt", zoo niet in § 74 stond *paṃca mah° āruheï*. Even hierna volgt *pavvayaṃ saṇiyaṃ* d. i. *parvataṃ çanaiḥ* (langzaam) *duruhittā*

---

[1]) Pāṇini, 7. 1. 47, geeft twee voorbeelden: *gatvāya* = *gatvā* en *dattvāya* = *dattvā*. In de door Benfey, Kurze Skt. Grammatik bl. 229, aangehaalde plaats heeft *gatvāya* dezelfde beteekenis als *gatvā*.

d. i. volgens de gissing van Web. gelijk Skt. *adhiruhya*. Het afvallen van *a* is, gelijk bekend, niet zeldzaam en komt ook in 't Skt. voor: in 't Pāli vindt men b.v. *huram; lābu* (vgl. Kern Child. 365); in 't Skt. *pinaddha*, *dhishṭhita*, *vagāhate* enz. enz.; maar voor den overgang van *dhi* in *du*, weet ik evenmin als Web. een voorbeeld aan te voeren. — Hier worden ook vrouwelijke *çramaṇa's* genoemd, die men niet zou verwachten bij den Digambara Mahāvīra (vgl. hoofdst. I § 1). Hij, Skandaka, wil den berg bestijgen *therehiṁ saddhiṁ* (Skt. *sārdham*) d. i. „met de *thera's*." *Thera* is (Web. 185 vg.) de Pālivorm van den bij de Noordelijke Buddhisten *sthavira* (oud) luidenden titel en beteekent zooveel als „leermeester, presbyter". Even als hier staat ook in §§ 74, 77 en 78 de pluralis, terwijl in § 79 eensklaps staat *uvāgachaï* en dan weer *vaṁdaṁti* en *namaṁsaṁti*. — *Paḍilehittā*, volgens Web. *pratilikhya*, leid ik liever af van *pari* en *likh*, daar hier zonder twijfel bedoeld wordt het afperken van de boven, § 8, vermelde plaats, die in § 74 nog uitdrukkelijk wordt genoemd. Van den overgang van *r* in *ḍ* geeft Web., bl. 413 noot 2, een paar voorbeelden: *kāḍiṁsu* naast *karisu; aṁtakaḍe* voor °*kare*. [1]) Opmerking verdient in deze paragraaf ook nog de vorm *bhattapāṇapaḍiyāïkkhiyassa* „der der Nahrung und dem Tranke entsagt." In § 48 wordt, gelijk reeds vroeger vermeld is, *bhattápaccakkhāṇe*, „het zich van spijs onthouden", genoemd als ééne der twee manieren van sterven van den *paṇḍita*, terwijl de andere is *pāüvagamaṇe*, en hier staat dan ook *pāüvagayassa*. Evenals in § 48 *paccakkhāṇe* = Skrt. *pratyākhyānam* is, van *w. khyā* met *pratyā*, zoo is *paḍiyāïkkhiyassa* het partic. van *prati-ā-cikhyā*, van denzelfden *w. khyā*, met onregelmatige reduplicatie, en *prati* en *ā*, door de *y* van

[1]) Nog een voorbeeld van overgang van *r* in *ḍ* is *apaḍivaddhayā* in § 17 van dit hoofdst., tenzij dat woord gelijk het Skt. *aprati*° is.

elkaar gescheiden. *Pāüvagamane*, Skt. *prāyopagamanam*, is het „rustig afwachten van den dood"; vgl. B. en R. i. v. *prāya*. Deze twee manieren van sterven van den *paṇḍita* worden in § 48 nog nader bepaald; zij zijn alle beide *duvihe*, tweevoudig; zoowel de eene als de andere is *nīhārime ya aṇīhārime ya;* maar het rustig afwachten van den dood is *niyamā* (Skt. *niyamāt* „noodzakelijk") *appaḍikamme*, terwijl de onthouding van spijs *sapaḍikamme* is. *Nīhārime* en *aṇ*° zijn bijv. naamw. gevormd van *nirhāra* (met het achtervoegsel *ima*,) wat o. a. bet. „vernietiging", zoodat *pāuvagamane nīhārime* de vernietiging (van den *jīva*) schijnt tengevolge te hebben, de *aṇīhārime* niet. Wat *appaḍikamme* bet. weet ik niet. De verklaring die Web. 271 geeft, begrijp ik niet. Het daarop in § 70 volgende *kālaṃ anavakaṃkhamāṇassa* „geen acht gevende op den dood", geeft de volmaakte apathie van den *prāyopagata* te kennen. De uitdrukking komt ook voor in de straks te vermelden legende van Tāmali.

§ 16. Als de morgenstond is aangebroken ijlt Skandaka naar Mahāvira, die, *utpannajñānadarçanadhāritvāt*, [1]) zijne gedachte reeds weet en hem zijn wensch toestaat. Sk. bestijgt daarop den berg en rigt zich daar naar behooren in: *uccārapāsavaṇabhūmiṃ paḍilehëi*, *dabbhasaṃthāre yaṃ saṃtharaï* „spreidt een leger van gras". De *Pāsavaccijja Kālāsa*, de *Vesiyaputta*, wiens bekeering en *tapas* Bhag. I 9 wordt verhaald, gaat op dezelfde manier te werk. Hij begint ook met de vervulling der vijf *mahāvrata's* op zich te nemen: de uitdrukking is dáár *paṃca mahavvaïyaṃ dhammaṃ uvasampajjittāṇaṃ*, waarbij nog wordt gevoegd het *paḍikkamaṇaṃ* [2]) wat

---

[1]) *Uppannanāṇadaṃsaṇadhare*, wat Web. vertaalt door »der da augenblickliche Kenntniss und Einsicht tragt", wordt in de Bhag. dikwijls als eigenschap van Mahāvīra genoemd, naast *arahā*, *jine* en *kevalī*.

[2]) Vgl. § 8 van dit hoofdstuk.

kort hierna, in § 77, ook onder Skandaka's verrigtingen wordt genoemd. In § 77 staat *āloïyapaḍikkamte*, terwijl het woord overal elders *ālotiya°* wordt geschreven. Stevenson Kalpas. 70 (volgens Web.) vertaalt *paḍikkamaṇam* door „biecht". Het werkwoord komt voor in Çatr. Māh. XIV, 110. De verarmde Jaina Bhāvaḍa, wordt daar verhaald, laat zijne vroegere vroomheid niet varen, maar vereert, 's morgens, 's middags en 's avonds, den Jina, waarna hij aan de *guru's* zijn eerbied bewijst en *dvayoḥ sandhyayor bhaktyā pratikraṁsyati* (futurum, omdat het eene voorspelling is) *nirmalaḥ*. Hij biecht dus tweemaal per dag, komt driemaal daags den Jina zijne hulde bieden en drijft daarbij handel in paarden (vs. 109, *kartā hayyarjanād vyayam*). *Pratikram* of *pratikramaṇa* komt, voor zoover ik weet, nergens elders voor in den zin van biechten, biecht: wij dienen hier dus op Stevenson alléén ons te verlaten: geen krachtige toeverlaat. Dat de term echt Jainisch is bewijzen de twee, door Wilson aangehaalde, werken *Pratikramaṇavidhi* en *Pratikramaṇasūtra* (I. 282). — De overige verrigtingen en ontberingen van *Kālasa* worden als volgt opgenoemd: *naggabhāve*, *muṁḍabhāve*, *achattayaṁ*, *aṇovāhaṇayaṁ*, *phalaha°* of *kaṭṭha-seyyā*, *baṁbhaceravāso*, *paragherapaveso*, *laddhāvaladdhā uccāvayā gamakaṁṭagā vāvīsaṁ parīsahovasaggā*. Hiervan wordt de *naggabhāve* in de legende van Skandaka niet genoemd, en daar na zijn dood zijn gewaad (*cīvara*) aan Mahāvīra wordt gebracht, blijkt het dat zelfs een Digambara nog een kleed draagt (vgl. hoofdst. I § 1). [1]) De *muṁḍabhāve* wordt, hoewel slechts met één woord, vermeld in § 54 (vgl. § 6 van dit hoofdst.). *Achattayaṁ* vertaalt Web. door „das Nicht-Gebrauchen eines Sonnenschirms". Skandaka neemt, als hij zich

[1]) Ook de *Kshapaṇaka* in den *Prabodhacandrodaya* is geheel en al naakt, zooals blijkt uit de woorden *bhodu pichāae taṅkissaṁ*, op bl. 58 (ed. Brockhaus), en de Scholiën daarbij.

opmaakt om naar Mahāvīra te gaan, behalve zijn *tridaṇḍam*, [1]) zijne juweelen en andere kostbaarheden, ook zijn zonnescherm, *chattayam*, mede (§ 30), maar na zijne bekeering legt hij dat alles ter zijde. Dit zal, zooals W. vermoedt, wel de zin zijn van *egaṃte edeï* in § 53. *Aṇovāhaṇayaṃ* is gelijk Skt. *anupabarhaṇa(ka)* „zonder *upabarhaṇa* „peluw, hoofdkussen"; *anupa°* is overgegaan in *anuva°*, dit, min of meer onregelmatig in *aṇo°*, alsof het *aṇava°* ware.

§ 17. *Phalaha°* of *kaṭṭhaseyyā* d. i. *Phalaka°* (eufonische *h* voor de meer gewone *y*) [2]) of *kāshṭhaçayyā*, „het liggen op een plank of hout", wordt in Skandaka's *tapas* gevarieerd door het liggen op *darbha* (*kuçagras*.) De *Baṃbhaceravāso* is reeds begrepen onder de vijf *mahāvratāni*. *Laddhāvaladdhā* tot *gāmakaṃtagā* vertaalt Web. door: „Alle die mit Erlangen oder Nicht-Erlangen (des Almosens) verbundene Mühsale im Dorfe". Het schijnt dat hij *kaṃṭaka* genomen heeft voor *kaṇṭaka*, wat Mühsal beteekent. Bovendien is *gāmakaṃtagā* geen Tatpurusha maar een bahuvrīhi, en bepaling van *parīsahovasaggā*, evenals *uccāvayā* en *vāvīsam*. De woorden *laddhāvaladdhā* tot *parīsahovasaggā* zijn dan aldus te vertalen: „de 22 *parīsah°* van allerlei soort (*uccāvayā*), welke in dorpen (*grāmakānte*) voorkomen (*ga*), ondergaan (*laddha* = Skrt. *labdha* = *prāpta*)

---

[1]) De brahmaansche monniken dragen, zooals bekend is, een *tridaṇḍa*. De *muni* in Çatr. Māh. X 99, die, zooals later blijkt, een bedrieger is, is *tridaṇḍin* en dus een brahmaan, die door zijn kleed aan Bhīmasena vertrouwen inboezemt: *prāyeṇa munivesho hi viçvāsāya çarīriṇām*.

[2]) *Phalaha* is ook te lezen in de *Mṛcchakaṭikā* bl. 57, 2 ed. Stenzler, waar St. schrijft *cittaphalaṇisaṇṇadiṭṭhī*, Skt. *citraphalanishaṇṇadṛshṭir*, wat niets beteekent; op bl. 59, 7 heeft één Hss. *cittaphalahaäm*, de andere *°phalaäm*; bl. 69, 19 hebben twee Hss. *phalahaä°*, één *phalaä°*. Het Skt. hiervoor is natuurlijk *citraphalaka* „schilderij". Een ander voorbeeld van eene euf. *h* geeft Vararuci II, 21, volgens welke Skt. *sphaṭika* in Prākrt *phaliho* wordt.

en *avalabdhā.*" Dit laatste woord is verdacht, daar *ava*, *apa*, in *o* overgaat; misschien is er te lezen: *laddhovaladdhā* = °*upalabdhā* „ondervonden". De *parīsaha's*, waarvan Wilson I. 311 eenigen noemt, en de *upasarga's*, worden ook genoemd in Skandaka's legende § 54. Wilson noemt o. a.: het verdragen van honger en dorst; van hitte en koude, van scheldwoorden en slagen, en zoo zegt ook Skandaka: *mā naṃ sīyaṃ mā naṃ uṇhaṃ mā naṃ khuhā m.n. corā m.n. bālā* enz. *parīsahovasaggā phusaṃtu* d. i. Laat koude en hitte, honger en dorst, dieven en dwazen mij treffen d. i. deren (*spṛçantu.*)" De meeste der *parīsahovasaggā* echter, die Kālāsa ondergaat, kunnen Skandaka niet treffen; zijn *tapas* verschilt hierin van dien van Kālāsa, dat deze bepaald bedelmonnik wordt, de ander op een berg onder vasten en andere *tapas moksha* (verlossing) zoekt. Dat Skandaka zich ook pijnigt door geesselingen, betwijfel ik: althans de door Web. in dien zin genomene uitdrukkingen in de Bhagavatī zijn onjuist verklaard. In § 70 staat *saṃlehaṇājhūsaṇājhūsiyassa* en in § 77 *saṃlehaṇāe attāṇaṃ bbhūsittā.* Wat *saṃlehaṇā*, formeel gelijk Skt. *saṃlekhanā*, beteekent, weet ik niet: *saṃlikh* bet. „schrijven." De spelling van het tweede woord is in de Bhagavatī wisselend tusschen *jjh-* en *bbh-*. Het eerste is Skt. *adhy-;* het tweede *abhy-;* doch zeker is *bbh* verkeerd gelezen of geschreven. *Ajjhūsita* is Pāli *ajjhosita*, Skt. *adhyavasita* „vastberaden, geheel geoccupeerd met, druk bezig met". Het subst. *ajjhūsaṇaṃ* heeft geen tegenhanger in het Skt.; want dat gebruikt uitsluitend *adhyavasāya;* maar het Pāli heeft *ajjhosānaṃ.* Volgens Childers Pāli Dict. bet. *Ajjhosānaṃ* „Being bent upon, application, cleaving to"; en *Ajjhosito* „Bent upon, cleaving to". — Deze verschillende *tapas* heeft bij beiden hetzelfde gevolg; zij bereiken *sāmaṇṇapariyāgaṃ*, *çrāmaṇyaparipākam*, d. i. de rijpheid, het eindresultaat van hunne askese. Van Kālāsa wordt verder niets

gezegd dan dat hij *kālam kṛtvā*, na zijn dood, *siddhe* is, *buddhe*, *mukke*, *parinivvue*, *savvadukkhapahīṇe* d. i. hij is verlost, ontwaakt en vrij van alle leed. Hij heeft *lāghaviya*, (ligtheid), het tegenovergestelde van *garuyatta*, verkregen, *lāghaviya*, wat volgens Bhag. I 9 speciaal den *samaṇa niggaṃtha* eigen is, naast *appichā* (*alpa icchā*) [1]) gering verlangen of begeerte"; *amucchā* (*amūrchā*) „bezonnenheid"; *apadivaddhayā* (*apari°* of *apratibaddhatā*) „'t vrij zijn van banden", en vrij zijn van de vier *kashāya's* (onreinheden). Iemand die, hoewel vroeger *bahumohe* „zeer verblind", later *kaṃkhāpadose khīṇe* „vrij van begeerten" en *saṃvuḍa* (*saṃvṛta*) is geworden, d. i. „zijne zinnen heeft bedwongen", is *siddhe*, *buddhe*, *parinivvuë*, *aṃtimasarīriē*, *aṃtakare* en *savvadukkhāṇaṃ aṃtaṃ kareï* d. i. hij is verlost, ontwaakt, en van alle leed bevrijd.

§ 18. Van Skandaka komt men meer te weten, daar Gotama zijnen meester vraagt *kahiṃ gaë*, *kahiṃ uvavanne* (*Khaṃdaë*)? Alvorens echter nader het einde van *tapas*, den *moksha*, te bespreken, moet ik nog melding maken van de zonderlinge manier, waarop een ander askeet *nirjarā* uitoefent. Zij wordt vermeld Bhag. III. 1. 52. In de stad *Tāmalittī* in den *Bhārata vāsa* van den *Jambuddīva* leeft een *Moriyaputta*, *Tāmali*, die besluit bedelmonnik te worden, en wel op de manier der *pāṇāmā pavvajjā* (*pravrajyā*), d. i. hij trekt als bedelmonnik rond en buigt zich voor iedereen, dien hij ontmoet: *jaṃ jattha* (*yatra*) *pāsaï* (*paçyati*) *Iṃdaṃ vā*, *Khaṃdaṃ vā*, *Rudaṃ vā*, *Sivaṃ vā*, *Vesamaṇaṃ vā*, *ajjaṃ vā*, *koṭikiriyaṃ vā*, *rāyaṃ vā jāva satthavāhaṃ vā*, *kākaṃ vā*, *sāṇaṃ vā*, *pāṇaṃ vā*, *uccaṃ pāsaï uccaṃ paṇāmaṃ kareï*, *nīyaṃ pāsati nīyaṃ paṇāmaṃ kareï*, *jaṃ jahā pāsati tassa tahā paṇāmaṃ*

---

[1]) Vgl. *deviḍḍhī* uit *deva-ṛddhiḥ*; *mahiḍḍhī* uit *mahā-ṛddhiḥ*. Deze elisie is ook bekend uit het gewone Prākṛt; vgl. Lass. I. P. 173 vg.

kareī. Vesamaṇa, in III 7 als één der *logapāla's* van *Sakka* (*Çakra*) genoemd, is ontstaan uit *Vaiçravaṇa;* [1]) *ajja* is Skt. *ārya* „leeraar". *Kotikiriya* is misschien *koṭikerya* „iemand van uitstekenden (*koṭika*) levenswandel" (*īryā*, Ardhamāg. *iriyā*). Eerst worden *ārya's* en *koṭi°* genoemd en dan pas koningen; volgens Indische gewoonte; *ārya* en *koṭi°* moeten hier vertegenwoordigen twee soorten van Brahmanen, in Indischen zin geleerden en vromen. Na den koning, *rājā*, volgt de *satthavāha* Skt. *sārthavāha*, eigentlijk „het hoofd eener handelskompagnie, een groot koopman", dus gewoonlijk een Vaiçya. *Sāṇaṃ* is Skt. *çvānam; pāṇaṃ* Skt. *prāṇam*, dus „een hond of een ander dier". *Nīya* is *nīca* „laag, gering"; het tegenovergestelde van *ucca.* Ten slotte verlaat hij de stad *Tāmalittī* [2]) en zoekt den dood op dezelfde manier als Skandaka. Na zijn dood wordt hij *Īsāṇa* (gebieder, koning) in den *Īsāṇakappa*, den tweeden der twaalf *kalpa's* (hemels), waar hij ongeveer twee *sāgaropama's* vertoeft; om dan in *Videhavāsa* in te gaan, en van alle smart bevrijd te worden. Hij wordt dus niet onmiddellijk na zijn *tapas* verlost, zooals *Kālāsa*, maar moet nog een overgangstijdperk doorloopen. Dit zelfde soort purgatorio heeft Skandaka ook door te staan. Aan Gotama antwoordt Mahāvīra op zijn vraag, waarheen Skandaka gegaan is, dat hij in den *Acyutakalpa*, den hoogsten der twaalf hemelen, twaalf *sāgaropama's* zal vertoeven. Op Gotama's vraag: *kahiṃ gamihiti*, *kahiṃ uvavajjihiti* d. i. „waarheen zal

[1]) Vararuci II 15 (Lass. I. P. 75) zegt *āpīḍe maḥ* d. i. „het Skt. woord *āpīḍa* wordt in 't Prkt *āmelo;*" en II 18 *kabandhe bo maḥ* d. i. „Skt. *kabandha* wordt Prkt. *kamandho.*"

[2]) De bewoners van *Tāmalittī* worden hier opgenoemd. Daaronder zijn *pāsaṃḍatthe* d. i. *pāshaṇḍasthāḥ; pāshaṇḍa* is verklaard door Prof. Kern, Açoka bl. 67. De andere bewoners zijn *diṭṭhābhaṭṭhe* (*dṛshṭabhrashṭa* „afvallige van de leer"), *gihatthe* (*gṛhastha*), *puvvasaṃgatiē*, *pacchāsaṃgatiē*, *paripākasaṃgatiē*. Het woord *paripāka* is bekend uit § 17; wat de drie laatste termen beteekenen, weet ik niet.

hij gaan, waar zal hij te land komen", na dat verblijf in den *kalpa*, zegt Mahâvîra: *Goyamâ Mahâvidehe vâse sijjhihiti*, *bujjhihiti*, *muccihiti*, *parinivvâhiti*, *savvadukkhânam amtam karehiti.* Deze futurum-vormen op *ihi* zijn ook bekend uit het gewone Prâkṛt. De gestorvene askeet komt dus eerst in een der twaalf *kalpa's* en later in *Mahâvideha Varsha*, [1]) een soort paradijs, dat waarschijnlijk zijn ontstaan heeft te danken aan eene poging om het louter negatieve Nirvâṇa een weinig duidelijker en bevattelijker te maken. Hiertoe zal wel hebben bijgedragen de beteekenis van *videha* (zonder lichaam) en de naauwe betrekking tusschen de eerste beginselen, den oorsprong van het Jaina-dom, de prediking van Mahâvîra, en de *Videha's* met hunne hoofdstad *Mithilâ*. [2]) Deze voorstelling is zeker van jongen datum, en minder dan het absolute Nirvâṇa in strijd met de brahmaansche leer van *jîvanmukti* en *videhamukti* (Colebr. Ess. I, 393). Ook Mâdhava kent haar. Sarvadarç. p. 41 zegt hij: „Anderen echter houden *mukti* voor het vertoeven der ziel in eene hoogere plaats, *uparideça*, nadat zij van alle onreinheid verlost is, ongehinderde kennis heeft, en slechts naar *sukha* (genot) streeft." Maar hij kent ook de andere, meer transcendente, voorstelling en zegt daarvan het volgende, bij het bespreken van het zevende *tattva*, *mukti* of *moksha*. [3]) „*Moksha* is het geheel en al losmaken van *karma* (goed en kwaad), nadat, door het tegenhouden van de oorzaken, valsch geloof enz., van *bandha*, het toenemen van *karma* verhinderd is, en door *nirjarâ*, het reeds verkregene *karma* is afgeworpen. Onmiddellijk daarna gaat (de

---

[1]) Volgens Wilson I 309 houden daar de *Tîrthamkara's* of *Jina's* hun verblijf.

[2]) De *Sûryaprajñapti*, b. v. speelt in *Mithilâ*, welke stad in de Bhag. niet wordt genoemd; wel komen er in voor: *Râjagiha*, *Kayamgalâ*, *Sâvatthî*, *Tâmalitti*, *Moyâ* en *Sumsumârapura*.

[3]) Sarvadarç. bl. 40, 6. Cowell leest *nirodhe*. Dit of *nirodhena* vereischt de zin.

ziel) naar boven tot aan het einde van den *loka* (wereld)." De beweging der ziel wordt vergeleken met die van een pottebakkerswiel, dat, met de hand, of door een stok in beweging gebracht, zelfs wanneer de bewegende kracht heeft opgehouden, zonder den gegeven impuls of stoot te verliezen, ronddraait; zoo gaat ook de ziel, ten gevolge der inspanning, die zij, nog in *bhava*, d. i. 't eindige leven, bevangen, dikwijls heeft gedaan om verlossing te bereiken, als zij verlost is en die inspanning is opgehouden, door den ontvangen stoot naar boven. Nog wordt de ziel vergeleken met een *alābu* (kalebas), die, met eene laag klei bedekt, [1]) in het water zinkt, maar, als het vuil er af is, weer boven komt. Evenzoo gaat de ziel, van *karma* bevrijd, doordat zij *asaṅga* is, naar boven; door dat zij vrij is van *bandha*, evenals een *eraṇḍa*-(castorolieplant) zaad, [2]) door hare natuurlijke neiging om opwaarts te stijgen, evenals de vlam van het vuur.

§ 19. Bij dezen *moksha*, en ook dan pas, scheiden zich de twee lichamen *taijasa* en *kārmaṇa* (Wils. I 310). Behalve deze twee lichamen worden er nog drie genoemd. De *nairayika's* (Orcus-, of helbewoners) hebben drie lichamen: *teyaë*, *kammaë* en *viüvvië;* Bhag. I 5. Deze termen worden door Colebrooke, Wilson en Stevenson, die verschillende bronnen gebruikten, verschillend verklaard. Het eerste, *teyaë*, bestaat volgens Col. Ess. 2, 174 uit de verstandelijke vermogens: het tweede uit hartstogten en aandoeningen. *Tejasvī* verklaart Stevenson, bij Web. bl. 171 vg., als een lichtgevend lichaam, zooals dat der goden. *Taijasa* verklaart Wils. I 309 door:

---

[1]) Sarvad. 40, 11 is *vṛta* te lezen in plaats van *kṛta*.

[2]) Hier, regel 16 en 17, verklaart Mādhava het onderscheid tusschen *saṅga* en *bandha*. Het eerste is eene vereeniging waarbij de voorwerpen elkaar slechts aanraken; het tweede eene ondeelbare oplossing van twee dingen in elkaar, dus: onafscheidelijk verband.

„de gedaante, verkregen door het onderdrukken der menschelijke behoeften, in welken toestand men vuur uit het lichaam kan doen voortkomen." *Kammaë* is volgens Stev. *kārmika* „any body obtained as the fruit of merit;" volgens Wils. *kārmaṇa* d. i. „the form, which is the necessary consequence of acts." *Veüvvië* luidt bij St. en Wils. *vaikriya;* bij Col. *vaikārika;* Wils. en Col. verklaren: „transmigrated, assumed in consequence of acts, as the forms of spirits and gods". Dit is de *tejasvī* van Stevenson, die *vaikriya* noemt „a supernatural body, assumed temporarily", waarmee overeenstemt Çatruñj. II 599, waar van *Sūrya* wordt gezegd dat hij 60,000 jaar lang *vaikriyadehabhāk* den Jina diende. — Het embryo heeft, volgens Bhag. I 7, slechts twee lichamen *teyā-kammāiṃ*. De *urāliya*, *veüvvī* en *āhārika* mist het. Volgens Col. Ess. 2, 174 heeft de ziel steeds deze twee (*teyā-kammāiṃ*). Het eerstbijkomende is *audārika*, het lichaam van een mensch of van andere aardsche wezens, dat een grover vorm heeft. In de Bhag. wordt nergens uitdrukkelijk gezegd hoeveel *çarīra's* een gewoon mensch heeft; er schijnt betrekking te bestaan tusschen de *samugghāya's* (Bhag. III 2) en de *çarīra's*. Bij Wilson is *audārika* „een elementair lichaam, ontstaande uit de zamenvoeging van elementen" (atomen?); [1]) bij Stevenson: a natural body. *Āhārika* is bij Colebrooke „eene kleine gedaante, komende uit het hoofd van een peinzende wijze, om een alwetenden heilige te raadplegen." Wils. omschrijft het door „adventitious", en geeft het dezelfde werkzaamheid: het raadplegen der *Tīrthaṃkara's* in *Mahāvidehakshetra*. In den *Anuyogadvārasūtra*, aangehaald door Web. bl. 321, is sprake van zes lichamen. In boek III hoofdst. 2 der Bhag. deelt Mahāvīra aan Gotama mede, dat hij zich eens bevond in den *ujjāṇe* (*udyāna*)

---

[1]) De lichamen der *neraïya's* b.v. bestaan uit de verschillende atomen.

Asoyasaṃḍa (*açokashaṇḍa*) in de stad *Suṃsumārapura*, terwijl zijn lichaam in den *īsippabhāra* was, den hoogsten hemel, het toppunt van een wereldstelsel. Naauwkeuriger berigten over de *çarīra's* staan mij niet ten dienste. Wanneer bij den *moksha* ten slotte ook de lichamen *taijasa* en *kārmaṇa* zich scheiden, lost de ziel zich op, niet in niets, maar in den algemeenen *jīva*, den *wereldjīva*, daar, zooals reeds vroeger is vermeld, de *mukta* nog behoort tot het *tattva jīva*, maar na die oplossing *savvadukkhapahīṇe* „vrij van alle smart" is.



HOOFDSTUK V.

Eenige kosmologische bijzonderheden.

§ 1. Volgens de Buddhistische kosmologie zweven tallooze werelden in de eindelooze ruimte. Het middelpunt van elk dezer werelden is een berg *Meru*, omspoeld door zeven cirkelvormige zeeën, van elkaar gescheiden door gordels van rotsen, waarvan de zevende omstroomd wordt door een oceaan, waarin vier groote vaste landen, met de daarbij behoorende eilanden, liggen. Deze oceaan met zijn vier continenten wordt ingesloten door een *cakravāla* (een cirkelvormig gebergte; eigentl. horizon.) Onder den berg Meru zijn de hellen, boven den berg verheffen zich de hemelen. Iedere wereld heeft haar zon, maan en sterren, die zich regelmatig rondom den Meru bewegen. Met deze voorstelling van den kosmos komt vrij wel overeen de voorstelling der Jaina's, zooals Colebrooke ze, volgens Hemacandra en andere, mij onbekende, bronnen, meedeelt. De Bhagavatī is, wat dit onderwerp betreft, arm aan bijzonderheden en schijnt, voor zoover ik hare opgaven begrijp, te strijden met Colebrooke's voorstelling, die in 't kort de volgende is. (Colebr. Essays 2, 198).

§ 2. De wereld is, wat hare vorm betreft, te vergelijken o. a. met de figuur eener vrouw, met de armen in de zijde;

haar middel is de aarde; het bovenste gedeelte der figuur is het verblijf der goden, terwijl het onderste gedeelte der figuur de onderwerelden voorstelt. Er zijn zeven onderwerelden: *Ratnaprabhā* enz. tot *Tamatamaprabhā*. Boven de aarde verheffen zich twaalf *kalpa's*, gevuld met *vimāna's*, woonplaatsen der *Kalpavāsin* genoemde goden; boven deze *kalpa's* liggen de verblijven der negen *Graiveyaka's* en hierboven de vijf *vimāna's* der *Anuttara's*. Er zijn vier klassen van godheden: *Bhavanapati's*, *Vyantara's*, *Jyotishka's* en *Vaimānika's*. Er zijn tien soorten *Bhavanapati's*, acht soorten *Vyantara's* en vijf soorten *Jyotishka's*, terwijl de *Vaimānika's* omvatten de in de *kalpa's* wonende goden, twaalf soorten, en de boven de *kalpa's* huizende *Graiveyaka's* en *Anuttara's*. [1]) — De aarde bestaat uit talrijke, verschillende vaste landen, in concentrische cirkels gescheiden door zeeën. De eerste cirkel is *Jambudvīpa* met den berg *Sudarçameru* in 't midden; de *Jambudvīpa* is omsloten door de zoutzee; aan de overzij van deze is *Dhātukīdvīpa*, door een zwarten oceaan omringd. De volgende cirkel is *Pushkaradvīpa*, waarvan slechts de eerste helft voor het menschdom toegankelijk is, daar de toegang tot de andere helft is afgesloten door hemelhooge bergen. Onderdeelen van *Jambudvīpa* zijn *Bharata*, *Airāvata* en *Videhavarsha*. Deze drie *varsha's* worden bewoond door menschen die de godsdienstige plichten [2]) verrichten, waarom zij te zamen *Karmabhūmi* heeten. Het overige gedeelte van den *Jambudvīpa* is, zegt Colebrooke, de

---

[1]) Hemacandra geeft in zijne scholia meer bijzonderheden over de goden enz.

[2]) Daarmee is gemeend wat anders ārisch (*ārya*) wordt genoemd. Dezelfde voorstelling is allen Hindu's gemeen: vgl. o. a. Siddhānta-çiromaṇi, Golādhyāya, III, 42: *varṇavyavasthitir ihaiva kumārikākhye | çesheshu cāntyajajanā nivasanti sarve* d. i. „alleen hier in 't Kumārikā genaamde (land in 't midden van Bhāratavarsha) bestaat het stelsel der kasten, en in de overige landen wonen allerlei menschen van lage afkomst."

woonplaats van slechte menschen (*evil-doers*) en heet *Kubhogabhūmi.*

§ 3. Eene kosmogonie kennen de Jaina's niet, evenmin als de Buddhisten. Bhagav. I. 6 § 29—51 vraagt *Roha*, ook een leerling van Mahāvīra, aan den meester, wat eerder was: de wereld of de niet-wereld, het leven of het niet-leven, het einde der wereld (*loyaṃte*) of het einde der niet-wereld (*aloyaṃte*); op ieder van welke vragen hij ten antwoord krijgt: alle beide zijn eeuwige toestanden (*sāsayā bhāvā*); noch de een, noch de ander is de vroegere toestand (*aṇāṇupuvvī esā*).

Het vijfde hoofdst. van het eerste boek der Bhagav. handelt over de aarden. Indrabhūti vraagt hoevele er zijn en 't antwoord is: zeven, n.t. *rayaṇappabhā* tot *tamattamā.* [1])

In boek 41 worden nog twee namen van *puḍhavī's* (*pṛthivī's*) genoemd: *dhūmappabhā* en *vāluyappabhā.* Bij Hemacandra zijn dit de namen van vier der zeven onderwerelden: de *ratna* (juweel) *prabhā*, *çarkarā* (kiezel, grind), *vālukā* (zand), *paṅka* (slijk), *dhūma* (rook), *tamaḥ* en *mahātamaḥprabhā*, welke namen meteen de volgorde aanduiden. Dat de Bhagavatī wel degelijk zeven werelden bedoelt, en niet zeven onderwerelden, blijkt uit hare verdere mededeelingen. In deze (*imīse*) *rayaṇappabhā puḍhavī* zijn dertig maal honderd duizend [2]) *nirayāvāsa's*, Orcuswoningen; in de overige *puḍhavī's* zijn er vijf en twintig, vijftien, tien, drie *lakshāṇi* (100,000),

---

[1]) Dezelfde vraag wordt gedaan II, 3, en het antwoord is *Jīvābhigame neraïyāṇaṃ jo vitiö* (*dvitīyo*) *uddeso* (*neyavve*) d. i. »het tweede hoofdstuk over de *nairayika's* in den *Jīva-abhigama* is op te slaan," waarmee zeker een afzonderlijk werk wordt bedoeld. Wilson I 281 noemt een *Jinābhigama.*

[2]) Bij Hemac. dezelfde cijfers, maar als getallen van de bewoners der verschillende hellen, volgens B. en Rieu. Hij noemt ze *narakāvāsa's* en in de scholiën den *Narakendra Sīmantaka*, die in het midden van den eersten *prataṛa* (?) der *ratnaprabhā pṛthivī* woont.

in de zesde zijn er negen en negentig duizend, negen honderd vijf en negentig en in de zevende slechts vijf *nirayāvāsa's*. Eveneens zijn er in deze *puḍhavī* woonplaatsen voor alle *jīva*-soorten: de cijfers dier *āvāsa's* worden naauwkeurig opgegeven, en hetzelfde, dit wordt er uitdrukkelijk bijgevoegd, geldt van alle zeven *puḍhavī's*. Ook uit hetgeen verder wordt meegedeeld, hoe onduidelijk ook in de bijzonderheden, blijkt, dat de Bhag. zeven werelden aanneemt. Indrabhūti vraagt: *imīse* (*asyām*) *ṇaṃ bhaṃte rayaṇappabhāe puḍhavīe tīsāe* (*triṃçati*) *nirayāvāsasayasahassesu egamegaṃsi* (*ekaikasmin*) *nirayāvāsaṃsi* (°*āvāse*) *neraïyāṇaṃ kevatiyā ṭṭhitiṭṭhāṇā paṃ* (d. i. *prajñaptā*)? Dan worden er nog acht *ṭṭhāṇa's* (*sthāna's*) opgenoemd, na deze eerste, de *sthitisthāna*, en wel: 2. *ugāhaṇāṭṭhāṇa*, d. i. *ogāhaṇā* = Skt. *avagāhanā*. 3. *sarīraṭṭhāṇa*. 4. *saṃghayaṇaṭṭhāṇa*; *saṃghayaṇa* beteekent, volgens Malayagiri (Weber blz. 172 noot 1) *saṃhanana* „stevige lichaamsbouw, lichaam, verbinding." 5. *saṃṭhiyāṭṭhāṇa*, d. i. de *ākāra* (vorm) *sthāna*: de vorm is *huṃḍa*, „dwerg-, spookachtig," of *vihuṃḍa*. 6. *lessāṭṭhāṇa*; *lesā* of *lessā* = *leçyā* „licht, glans." Sommige *neraïya's* hebben helderder *lessā* dan andere, maar in deze *puḍhavī* en in de tweede hebben zij de *kāü* (?) *lessā*, in de derde is de *lessā* wit, in de vierde blaauw, in de vijfde *mīsā* (*miçra*), in de twee laatsten zwart. [1]) 7. *diṭṭhiṭhāṇa*. 8. *ṇāṇaṭṭhāṇa*. De *neraïya* heeft óf de drie *ṇāṇa's* óf de drie *annāṇa's*. Welke drie dit zijn, wordt niet gezegd; zooals vroeger reeds vermeld is zijn er vijf *jñāna*-graden en eindelooze soorten van *ajñāna*. 9. *joguvaogaṭṭhāṇa*. Deze negen *ṭṭhāṇa's* vormen met de *puḍhavīṭṭhāṇa* (d. i. de *pṛthivī*, waar de *jīva* woont) de *dasa ṭṭhāṇa*

---

1) Hoewel 't bijna niet de moeite waard is, merk ik de tegenstrijdigheid op in III, 4, waar gezegd wordt dat de *lesā* der *neraïya's kaṃha* (*kṛshṇa*), *ṇīla* of *kāu* is. *Kāu* is waarsch. schrijf-, of leesfout voor *kāḍu*, Pāli *kāḍo* voor *kālo* (Skt. *kāla*).

van iederen *jīva*. Uitgezonderd de *lessāṭṭhāna* geldt al het genoemde voor al de *nairayika's* in de zeven *puḍhavī's*, en eveneens zijn alle *jīva*-soorten, ieder op hare bijzondere wijze, met deze *dasa ṭṭhāṇā* verbonden. Hierbij kan men nog vergelijken Bhag. I, 9 § 5—9.

§ 4. Voor het getal zeven, zegt Weber (bl. 239), „ist wohl die Zahl der Planeten massgebend gewesen: vgl. die sieben *dvīpa* der *Brāhmana*." Wanneer men den invloed van het cijfer der planeten, ook bij andere volken, in aanmerking neemt, is dit niet onwaarschijnlijk, [1]) en dan is het aantal van acht *puḍhavī's*, waarvan de Bhag. elders spreekt (fol. 560ᵃ. 561ᵃ. 562ᵃ.) misschien het gevolg van eene latere wereldbeschouwing, waarin aan *de aarde* ook eene plaats is gegeven, [2]) eene wereldbeschouwing, die dan ouder is dan de meening van het bestaan van twee zonnen, twee manen, en een dubbel stel van de overige planeten voor *Jambudvīpa* enz., waarover men kan vergelijken Colebr. Ess. 2, 201 vgg. en Web. Ind. Stud. 10, 267—72. Zij wordt bestreden door Bhāskara, in den *Siddhānta-çiromaṇi*, *Golādhyāya* III, 8 vgg. De eerste strophe (8) luidt: *dvau-dvau ravīndū bhagaṇau ca tadvad ekāntarau tāv udayaṃ vrajetam, yad abruvann evam anambarādyā bravīmy atas tān prati yuktiyuktim;* d. i. „Wat betreft de bewering der Digambara's en andere Jaina's, dat er twee zonnen, twee manen en eveneens twee reeksen sterren om beurten opkomen, tegen hen voer ik de volgende redeneering aan." De argumenten geeft Colebr. op de aangehaalde plaats. [3]) Van deze

---

[1]) Bekend zijn de zeven muren van 't paleis van Deioces, de Belostempel te Babylon met zeven verdiepingen, die, even als de tinnen van Ekbatana's muren, de kleur hadden van den planeet, waaraan zij gewijd waren; de zeven poorten van Thebe.

[2]) Of 8 *puḍhavī's* omdat er acht windstreken zijn.

[3]) De meening der Jaina's dat de aarde steeds daalt in de ruimte, door Colebr.

meening der Jaina's, welke in de Sūrapaṇṇatti uitvoerig wordt besproken, wordt in de Bhagavatī geene melding gemaakt, hoewel er III, 7 sprake is van *caṃdā* en *sūrā* in plurali. In dat zelfde hoofdstuk worden de planeten opgenoemd: *iṃgālaä* = *aṅgāraka*, Mars; *sanimcara* Skt. *çanaiçcara*, *çani* of *manda*, Saturnus; *sukka*, *çukra*, Venus; *buha*, *budha*, Mercurius; *bahassati*, *bṛhaspati*, Jupiter; en dan nog zon en maan. De zelfde namen komen voor in het 20ᵉ boek der Sūrapaṇṇatti; ook daar, evenals in de Bhag., volgen er op *iṃgālaä* nog twee woorden: *viyālaä* en *lohiyakkha*, die eveneens Mars aanduiden. *Viyālaä* is 't Skt. *vyāla(ka)*, de naam van het derde stadium in de retrogressie van Mars; *lohitakkha* is Skt. *lohitākhya* „de *lohita* genoemde": *lohita* „de roode" is een gewone naam voor Mars in het Skt.

§ 5. *Pudhavī* [1]) is dus een wereldsysteem: hel, aarde en hemelen, met een viervoudig omhulsel, eene *ghanodahi*, een digte oceaan; *ghaṇavāä*, digte lucht; *taṇuvāä*, dunne lucht, en *uvāsaṃtara* (*avakāçantara*), bij Hemac. 1359 *nabhas* genoemd. De onderwerelden vormen den *aholoya* (*adholoka*); Jambudvīpa enz. den *tiriyaloga; sohamma* en de overige *kalpa's* den *uḍḍhaloya* (*ūrdhvaloka*). Het woord *tiriya* beteekent in de Jaina-terminologie niet alleen „dier" in welken zin het dikwijls wordt verbonden met *maṇu* en *deva*, ook in de vormen

---

daar vermeld, wordt o. a. besproken door den astronoom Çrīpati, aangehaald in Bāpudeva's uitgave der Siddhānta-çiromaṇi pag. 250, waarbij hij zegt: „*adhaḥ pata*·*tyāḥ sthitir asti norvyā nabhasy anante 'tra vadanti Jaināḥ;* „de Jaina's zeggen: de aarde houdt nooit op met in 't eindelooze luchtruim naar beneden te vallen." Het dubbele planetenstelsel meldt hij aldus: *Do candā do sujjā ityādi Jainavākyam.*

[1]) *Pudhavī* beteekent echter ook „de aarde", Skt. *pṛthivī*. In eene *gāhā* in *āryā*, welke Web. bl. 209 n. 5 heeft, staat: *puḍhavodahī ghaṇa-taṇū kappā gevijjaṇ-uttarā siddhī*, waar de *uvāsaṃtara* niet wordt genoemd.

tiri en *tirikkha*, maar ook alle levende organismen, behalve den mensch (Hemac. 20 *tiryaṁca ekendriyadāyaḥ*). In de Bhag. II, 10 komt ook de uitdrukking *tiriyaloë* voor; er wordt gezegd dat van den *dhammatthikāya* (vgl. hoofdst. II) meer dan de helft in den *aholoë* is, iets minder dan de helft in den *uḍḍhaloë* en het overschot in den *tiriyaloë*, wat dus niet beteekent „die Seitenwelt", maar „de aarde" in den gewonen zin.

In iedere *puḍhavī* is het aantal *dīva's* (*dvīpa's*) onbeperkt. De *Jambuddīve* ligt in het midden van alle *dīva's* en *samudda's*, wier aantal ook onbeperkt is. Voor verdere bijzonderheden wordt men Bhag. II 9 verwezen naar den in § 2 van dit hoofdst. reeds vermelden *jīvābhigame*. Van de *varsha's* van Jambudvīpa wordt slechts *Bhārahaṁ* [1]) *vāsaṁ* genoemd. Over 't geheel is dit het eenige rationeele wat de Bhagav. van de Jainische wereldbeschouwing meedeelt: de rest is kinderachtig beuzelen en spelen met cijfers en opgaven, die van 't oneindig kleine tot het fabelachtig groote opklimmen.

---

[1]) Deze vorm is ontstaan uit *Bhāratha;* waar nameutlijk Sk. *bharata* heeft, is de Prākṛt-vorm *bharaha;* zie Vararuci II, 8 in Lass. Inst. Pr. 74.



STELLINGEN.

I.

In Aeschyli Agam. 374 sqq.

πέφανται δ' ἐκγόνους
ἀτολμήτων Ἄρη
πνεόντων μεῖζον ἢ δικαίως etc.

poeta scripsisse videtur δὴ 'κγονοι.

II.

In Eurip. Phoenissis 175 ὦ λιπαροζώνου θύγατερ Ἀλίου vulgata lectio servanda nec mutandum est Ἀλίου in ἁ Λατοῦς.

III.

In Eurip. Hippolyto transponendi sunt vss. 213, 214 et 225, 226, 227, ut locus sic legatur ὦ παῖ τί θροεῖς;

τί δὲ κρηναίων νασμῶν ἔρασαι;
πάρα γὰρ δροσερὰ πύργοις συνεχὴς
κλιτύς, ὅθεν σοι πῶμα γένοιτ' ἄν.

et vss. 213 et 214 subjungantur vs. 224 τί κυνηγεσίων καί σοὶ μελέτη;

IV.

Plut. Otho I. καὶ κελεύσας Μ. Κέλσον ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν, ἠσπάσατο

καὶ διελέχθη φιλανθρώπως, καὶ παρεκάλεσε τῆς αἰτίας ἐπιλαθέσθαι μᾶλλον ἢ τῆς ἀφέσεως μνημονεύειν. Pro *αἰτίας* legendum *αἰκίας*.

V.

Ib. in capite ultimo pro δηλώσει restituendum δαίμοσι.

VI.

Dion. Halic. Ant. Rom. IV, 77. ὑπὲρ ἀναγκαίων καὶ καλῶν πραγμάτων τοὺς λόγους μέλλων πρὸς ὑμᾶς ποιεῖσθαι κτλ. Pro καλῶν lege κοινῶν.

VII.

Nomen parasiti apud Alciphronem III, 52 perperam scribitur Κοπαδίων pro Κωπαδίων.

VIII.

Plautus, Menaechmi 116

quid petam, quid feram, quid *foris egerim*

Lege *foras egeram*.

IX.

ibid 597. Di illum omnes perdant, qui mihi hunc hodie corrupit diem;
Meque adeo, qui hodie forum umquam oculis *inspexi* meis.
Improbanda est conjectura Ritschelii: *inspexim*.

X.

Plaut. Mercator 993. Si hercle scivissem, sive adeo *joculo dixisset* mihi.
Emenda: *vocula dixet* mihi.

XI.

Lucretius II, 27. Nec domus argento fulget auroque renidet.
Proba est cdd. lectio *fulget*.

XII.

id. IV 1274. Ut facile insuescat secum degere vitam.
Intercidit vocula *una* post *secum.*

XIII.

Horatius, Saturae I, 1, 108 sqq. oratio sic scribenda et interpungenda videtur: Illuc, unde abii, redeo. Qui nemo, ut avarus,
se probet, ac potius laudet diversa sequentes?

XIV.

Vellejus Paterculus II, 40. Itaque et Lucullus, memor *tamen* acceptae injuriae etc. Pro *tamen* legendum *tantum.*

XV.

Tacitus Histor. III, 76. Isdem diebus L. Vitellius positis apud *Feroniam* castris etc. Scribendum apud *Feroniae.*

XVI.

Plinius Nat. Hist. l. XXXV § 4. Et inter haec pinacothecas veteribus tabulis consuunt alienasque effigies colunt, ipsi honorem non nisi in pretio ducentes, ut frangat heres *furisque* detrahat *laqueum.* Legendum *figurasque* detrahat *laquearium.*

XVII.

ib. § 14. Certe *captis* talem Hasdrubalis invenit Marcius Scipionum in Hispania ultor, isque clupeus etc. Pro *captis* restituendum *capitis.*

XVIII.

ib. §. 86 namque quum dilectam sibi .... pingi .... ab Apelle jussisset, eumque dum *paret* captum amore sensisset etc. *Paret* mutandum in *pingeret.*

XIX.

Ongerijmd is wat Émile Burnouf zegt in „Origines de la poésie Hellénique" (Revue des Deux-Mondes du 1er octobre 1866 p. 735 etc.) „Dans l'Iliade.... tous les dieux habitent en commun l'Olympe réel de Bithynie, dernier pic de la chaîne asiatique qui commence à l'Himâlaya."

XX.

Ten onregte zegt Lessing in hoofdstuk II van „Laokoon": „Der weise Grieche hatte die Malerei blosz auf die Nachahmung schöner Körper eingeschränkt. Sein Künstler schilderte nichts als das Schöne usw."

XXI.

De Dialogus de Oratoribus is van Tacitus.

XXII.

Petronius Arbiter, de schrijver der Satirae, is hoogstwaarschijnlijk dezelfde als C. Petronius, Nero's tijdgenoot.

XXIII.

Mommsen's karakterschildering van Cato minor is onjuist.

XXIV.

Voigt in zijn „Die Wiederbelebung des classischen Alterthums" is onbillijk jegens Boccaccio, wanneer hij zegt, bl. 105: Petrarca's Genialität kann durch keinen Beweis in so klares Licht gesetzt werden als durch den Abfall, den wir von ihm zu Boccaccio wahrnehmen." En bl. 107: „Er ist der Vorgänger und Typus der philologischen Kleinmeisterei usw."

XXV.

L'Histoire du Consulat et de l'Empire van A. Thiers is een slecht boek.

XXVI.

Napoléon I is nooit van plan geweest het koningrijk Polen te herstellen.

XXVII.

Het is onwaarschijnlijk dat het Grieksche drama invloed heeft gehad op het Indische.

XXVIII.

In de Mṛcchakaṭikā (ed. Stenzler) bl. 57 reg. 3 is voor *cittaphalaṇisaṇṇadiṭṭhī* met BCD te lezen *cittaphalahaṇi°*.

XXIX.

In den Prabodhacandrodaya (ed. Brockhaus) bl. 58 reg. 1 is *kavaliṇīphalasadūside* te veranderen in *°phaṃsadūside*.

XXX.

Sarvadarçanasaṅgraha bl. 43. De twee eerste regels moeten aldus worden omgezet:

Ekadeçaviçishṭo 'rtho gocaraḥ sarvasaṃvidām /
Anekāntātmakaṃ vastu nayasya vishayo mataḥ //

XXXI.

ibid. reg. 11 is te lezen *na yasya sa* en dit te verbinden met regel 12.

XXXII.

Onjuist is hetgeen gezegd wordt regel 14:

Syādvādasya pramāṇe dve pratyaksham anumāpi ca.

XXXIII.

In eene „Geschiedenis der Wijsbegeerte" mag eene geschiedenis der Indische stelsels niet ontbreken.